فقه

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني

خصائصه - أثره - منزلته

تأليف

الدكتور عبد العظيم الديب
كلية الشريعة - جامعة قطر

يَقُولُونَ لي فِيكَ انْقِبَاضٌ وإنما
رَأَوْا رَجلاً عَن مَوْقِفِ الذُّلِّ أحجمَا
ولم أقضِ حقَّ العلم إن كانَ كلما
بَدا طمعٌ صَيَّرتُه لي سُلَّما
إذا قيلَ: هَذا منهلٌ. قُلتُ: قد أرى
ولكنَّ نفسَ الحُرِّ تحتملُ الظَّمَا
(القاضي الجرجاني صاحب الوساطة)

دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - بالمنصورة . ش.م.م

فقه

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني

خصائصه - أثره - منزلته

الطبعة الثانية

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م



الإدارة والمطابع : المنصورة ش الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب ت ٣٤٢٧٢١ / ٣٥٦٢٢٠ / ٣٥٦٢٣٠

فرع المنصورة : أمام كلية الطب ت : ٣٤٧٤٢٣ ، ..... ص . ب ٢٣٠ تلكس DWFA UN 24004

فرع القاهرة : ٤١ ش شريف ت : ٣٩٢١٩٩٧ / ٣٩٢٤٥١٨ / ٣٩٢٤٦٠٦

فقه

إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني

خصائصه - أثره - منزلته

تأليف

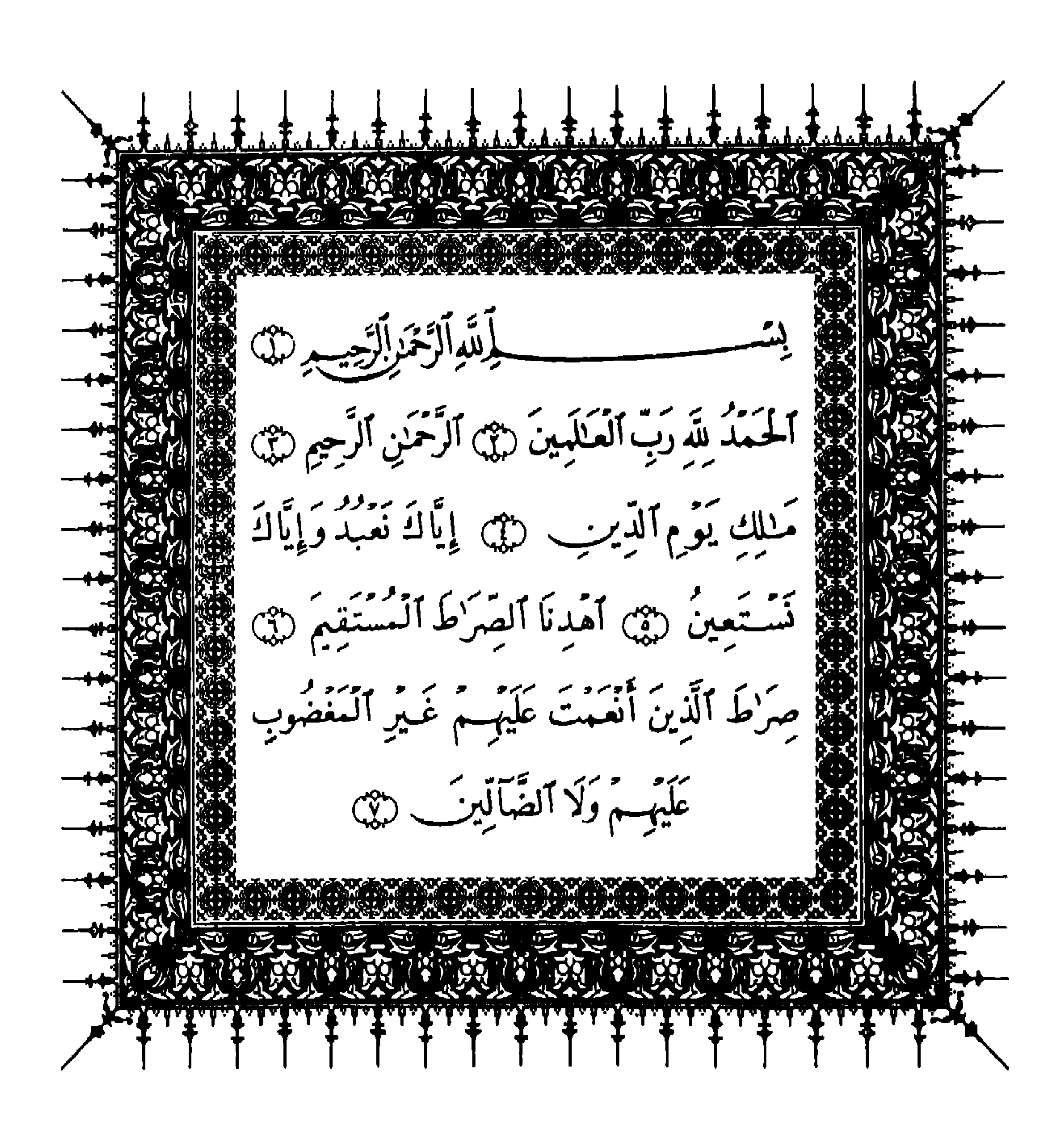
الدكتور عبد العظيم الديب

كلية الشريعة - جامعة قطر

يقولون لي فيك انقباضٌ وإنما
رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجما
ولم أقض حق العلم إن كان كلما
بدا طمعٌ صيرته لي سلما
إذا قيل: هذا منهلٌ. قلت: قد أرى
ولكن نفس الحر تحتمل الظما

(القاضي الجرجاني صاحب الوساطة)

دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة . ش.م.م



بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾

ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾

مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسۡتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴿٦﴾

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ

عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾

شـــكرُ واجـــب

أجده ديناً في عنقي ، وحقاً واجباً عليَّ ، أن أقدم الشكر لثلاثة من أفذاذ العلماء ، كان لهمْ فضل في تمام هذا البحث ، وخروجه في هذه الصورة ، وهم :

● **فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد علي السايس** : عضو هيئة كبار العلماء ، والعميد الأسبق لكليتي الشريعة وأصولُ الدين ، وبقية من أجيال الشوامخ الذين كانت صدورهم خزائن العلم ، وذاكرتهم مستودع أسراره ، ومثال الورع والتقىٰ .

● **أستاذنا الجليل الأستاذ الدكتور مصطفى زيد** ، الرئيس الأسبق لقسم الدراسات الإسلامية بكلية دار العلوم ، صاحب المؤلفات الفذّة ، أسلوباً ومنهجاً ، ويكفيه كتاب « **النسخ في القرآن** » ذلك الكتاب الذي أوفى على الغاية في موضوعه ، وهو من الكتب القلائل التي جاد بها هذا العصر ، لتبقى ولا تموت بموت أصحابها .
وكنت ترىٰ فيه تجسيداً حياً لوصف الرسول ﷺ لأهل الجنة « مخموم القلب صدوق اللسان » .

● **الشيخ المهيب النبيل صاحب الفضيلة الشيخ عبد العظيم معاني** ..
أستاذ الفقه والأصول بكلية دار العلوم . كان نادرة زمانه ، زهداً في الشهرة ، وكراهية للأضواء ـ التي تنقطع لها بعض الأعناق .
واعجب معي كيف جُمع له كل هذه العزّة وهذا الشموخ ، مع كل هذه الرقة وهذا التواضع في آن ...

رحمهم الله وطيب ثراهم ورفع درجاتهم في علّيِّين .

هؤلاء الثلاثة الأعلام كانوا لجنةَ المناقشة لهذه الأطروحة ، التي نالت درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة ، بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى ، مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة ، وتبادلها مع الجامعات الأخرىٰ .

إهداء

إلى كبرى بنـــاتي ...

رمز البرِّ والحنان ، والبراءة والصدق ، في زمانٍ عزَّت فيه هذه المعاني .

إليهـــا :

كفـاء ما ساعدت ، وأعانت ، وصبرت على معاناة كثيرٍ من نصوص هذه الدراسة ، نسخاً وجمعاً ، وهي ـ بعدُ ـ غضةُ الإهاب .

إليهـــا : وقد اختارت طريق علوم العصر (الفيزيا النووية) سائلاً الله سبحانه أن يرعاها ، ويكتب لهـا التوفيق ، ويجعلهـا من الذين يوطئون لأمتهم الإسلامية طريق المجد ، والقوة والبأس .

وأسأل الله أن يبارك لها فى وليدها ، وينبته منبت الصلاح والهدى .. اللهم آمين □□

والـــدك

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

الحمد لله ، له الحمد كلّه ، والشكر كلّه ، أهل الثناء والمجد ، منه وحده العون ، وعليه وحده الاتكال .

والصلاة والسلام على خير خلقه وخاتم رسله ، هادي البشرية ، ومعلّم الإنسانية ، سيدنا محمد النبي الأمّي وعلى آله وصحبه وسلم .

وبعـــــــد ؛

فقد وعى السلفُ الصَّالح من هذه الأمَّة ، منذ عصر الصحابة والتَّابعين ـ ومَن بعدهم ـ منزلةَ العلم والفقه ، عالمين أنَّه ميراث النبوة ، ومؤمنين بقول المصطفى ﷺ : « من يُرِد اللّهُ بِهِ خيراً يفقهه في الدين » ، ومن هنا وجدنا الأمَّة تُقبل على العلم بأكبادٍ ظامئة ، ترتوي من مناهله ، وترفع قدره ، وتُعلي منزلته ، وأنجبت أمَّتنا منذ أيَّامها الأولى الأئمةَ الهداة ، أعلامَ الهدىٰ ، ومناراتِ التّقىٰ ، الذين وطئوا أكناف العلم لمن يريده ، وسهّلوا موارده لمن يطلبه ، وجمعوه ودوّنوه ، لمن بعدهم ، فكانت آثارهم ثروة تزداد على مرّ الأيَّام ، وتنمو على كرّ الأعوام ، حتى صارت ميراثًا من حقّنا أن نزهوَ به ، ونفاخر به الدنيا .

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى

وإنَّ « إدارة إحياء التراث الإسلامي » إذ تشعر بعظم الأمانة التي هيأها الله سبحانه وتعالى لها ، وقدر لها الخير في إحياء هذا التراث ونشره ، لتحمد الله سبحانه وتعالى على ما وفقها إليه في هذا المجال ، وتستمد منه العون ، وتستلهمه الرشدَ فيما تستقبل من أعمالها .. ونسأل الله جلّ ذكره أن يوزِعها شكر نعمته وأن يسهل لها المقاصد الصالحة التى تشتمل على خيري الدنيا والآخرة .

وإنَّ هذا الكتاب الذي نقدمه اليوم للأمة الإسلامية هو :

« فقه إمام الحرمين »

ولا حاجة لذكر مناقب هذا الإمام وعلمه ، فهو المشهور والمعروف في الدراية والعلم ... ولقد كان له دورٌ في تاريخ أمَّتنا العلمي والفكري ، بما قدَّم من مؤلفاتٍ في مجالاتٍ شتَّىٰ من مجالات العلوم الإسلامية ، في الفقه وأصوله ، والعقيدة ، والتفسير ، والوعظ ... وهو جدير بما قيل فيه :

دَعُوا لُبسَ المَعالي فَهْوَ ثَوبٌ
علىٰ مقدارِ قَدِّ أبي المَعالي

ولقد نشرت إدارتنا كتابه :

« البرهان في أصول الفقه »

وهو أحد الأعمدة الأربعة التي قام عليها علم أصول الفقه ، وقد لقي هذا الصنيع تقديرًا من العلماء والباحثين والحمد لله ، حيث كان ظهور

هذا الكتاب لأول مرة بعد أن ظلَّ مخطوطاً طوال القرون ، يتطلع إليه العلماء والباحثون ، ويتمنَّوْن أن تكتحل العين بمرآه .

وقد كان هذا داعياً إلى أن ننشر لهذا الإمام العظيم كتابه الغيـــاثي « غِياث الأمم في الْتِياثِ الظُّلَم »

وهو كتاب فريد في بابه ، نادرٌ في فنّه ، وحيدٌ في موضوعه ، يعالج جانبَ السياسة الشرعية في الإسلام بطريقة فذَّة ، لم يسبق إليها ، ولم تعهد قبله . وهو بعدُ بين يدي الدارسين والباحثين ، في حاجة لمزيد من الجهد لسَبْر غَوْره ، واستكشاف سر علمِه والغوص على لآلئه .. ولقد قمنا بطبعه وتوزيعه في أكثر أنحاء العالم الإسلامي .

ولقد كان هذان الكتابان من تحقيق أخينا الدكتور عبد العظيم الديب الأستاذ بكلية الشريعة جامعة قطر ، الذي وهب عملَه وجهدَه ، لتراث هذا الإمام العظيم ، إمام الحرمين ، وهو جدير بالغوص في هذا الميدان حيث أهَّله الله تعالى للتحقيق .. فنسأل الله أن ينفع بعلمه وعمله . وهو يعمل بدأب لإخراج مكتبة إمام الحرمين كلِّها ، وسوف ننشر له منها كتاب :

« الدّرَّة المضيَّة فيما وقع فيه الخلاف بين الشافعية والحنفية » قريبًا إن شاء الله .

ومن هنا كان اختيارنا لهذا الكتاب الذي نقدّمه اليوم « فقه إمـــام الحرمين » من تأليف أخينا الدكتور عبد العظيم الديب . إذ هو خير من

يكتب عن إمام الحرمين ، وفقهه ومنزلته ، وأثره ، لما أشرنا إليه من ارتباطه بتراث هذا الإمام وانقطاعه له .

ودائماً وأبداً نسأل الله سبحانه وتعالى أن يمدنا بالعون ، وأن يلهمنا الصواب ، ويمنحنا التوفيق.ومن قبل ومن بعد ، يمنحنا الإخلاص في الأعمال والأقوال ، ويجعل عملنا وقولنا خالصاً لوجهه الكريم إنَّه نعم المولى ونعم النصير .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اتبع هديه إلى يوم الدين .. سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين .

غرة ربيع الثاني ١٤٠٦هـ

خادم العلم
عبدالله بن إبراهيم الأنصاري
مدير إدارة إحياء التراث الإسلامي

مقدمة الطباعة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ، ونلوذ بحوله وقوّته ، ونبرأ من حولنا وقوّتنا. سبحانه ، لا قوة إلاَّ به ، ولا هداية إلاَّ منه ، « من يهد الله ، فهو المهتد » .

ونصلي ونسلم على صفوته من خلقه ، وخاتم رسله ، سيدنا محمد النبّي الأمي ، اللهم صلِّ عليه وعلى آله ، ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين .

وبعـــد

فقد شاء القدر أن يوطىء لنا طريق الخير ، فمنذ خُطواتي الأولى في الدراسة الجامعية ، تعرفت على مكنون تراثنا ، ودفائن كنوزه ، ورحت أنظر في آثار أئمتنا بعينٍ طُلَعة ، فعدتُ بقلبٍ مليء إكباراً ، وإعجاباً ، وطالت الصحبة حتى صارت حباً ملأ القلب ، وامتلك الجوانح .

وكان أن عشت سنواتٍ خيِّراتٍ مع واحدٍ من أعلام أئمتنا ـ وما أكثرهم وما أعظمهم ـ مع إمام الحرمين ، عشت معه أدرسُ عصره ، وحياته ، وأجمع أخباره وآثاره ، ثم أقرأ له وأتتلمذ عليه ، وأسمع منه ، وأصغي إليه ، في كتابه (البرهان) في أصول الفقه ، وهو أحد الكتب الأربعة التي يدور عليها علم أصول الفقه ، وكان ثمرة هذه المرحلة عملين ، أنجزا معاً ، وفي وقت واحد هما :

١ ــ إمام الحرمين ـ حياته وعصره ، اثاره وفكره .

٢ ـ تحقيق كتاب البرهــان ، وإخراجه إلى النور لأول مرة .

ومن هنا توطدت صلتي بإمام الحرمين ، وصرت كلّ يوم أزداد له إكبارا وتعظيماً ، وكلّ حين أطّلع منه على جديد ، فرأيتُ لزاما عليّ وفاء لشيخي وإمامي ، وأداءً لحق الأمانة ، وعرفانا لحق أستاذيته لي ، وفضله عليّ أن أكتب عنه هذا الكتاب ، لأعرّف بفقهه ، وأصوله التي بنى عليها هذا الفقه ، وأبين خصائصه ، وأثره ومنزلته .

وإنَّ هذا الكتاب الذي نضعه بين يدي الكرام القارئين والباحثين ، قد كتب منذ عشرة أعوام بالتحديد ، ولم يتح له أن يخرج إلى الناس إلاّ اليوم .

وحين عدتُ إليه لأدفعه إلى المطبعة ، لم أغيِّر فيه شيئاً ، بل هو على الحال التي كان عليها ، منذ كان .

والله سبحانه أسأل أن ينفع به ، وأن يجعل ما نقول ونفعل خالصا لوجهه الكريم .. إنه نعم المولى ونعم النصير .

وكتب أبو محمود
عبد العظيم الديب
الدوحة ـ قطر

فجر الحادي والعشرين من رمضان سنة ١٤٠٥هـ

مقـدّمة

باسم الله وحده ولاشيء معه دائماً وأبداً .

أستعينه سبحانه وأستهديه ، وأستلهمه الصواب ، مستيقناً أنه لا عون ولا هداية ولا صواب إلا منه ، وأبرأ من حولي وقوتي لائذاً بحول الله وتأييده .

وبعـــــــد

١ ـ موضوع هذا البحث يجول في الخاطر منذ سنوات تربو على العشر ، فمنذ اتصلت بإمام الحرمين لدراسة كتابه (البرهان) وتحقيقه تلوح لي شخصيته فقيهاً أصولياً إماماً في الفقه والأصول . وتزداد هذه الصورة مع البحث وضوحاً يوماً بعد يوم ، فرأيته فقيهاً من أعلام الفقه الإسلامي بعامة والشافعي منه بخاصة ، ورأيت موسوعته الفقهية (نهاية المطلب في دراية المذهب) تقف بين شوامخ تراثنا ونوادره ، تباهي وتزهو بمنزلتها في ذلك التراث ، فقد قيل[1] : لم يؤلف في الإسلام مثل هذا الكتاب .

ورأيته صاحب المدرسة النظامية حاملة راية الفقه بنيسابور .

ورأيته وقد انتهت إليه رياسة الشافعية بخراسان .

---

(١) القائل هو عبد الغافر الفارسي في ترجمته التي أوردها السبكي في الطبقات : ١٧٨/٥ .

ورأيت معاصريه من الأئمة والمؤرخين يُكبرونه ، ويعرفون له منزلته في الفقه ، فيقولون : « لولاه لأصبح مذهب الحديث حديثاً »[1]

رأيت هذا ، ونظرت حولي ، فوجدت العنايةَ كلَّها مصروفة إلى جانب واحد من جوانب شخصية إمام الحرمين ، وأعني به جانب علم الكلام ، وكأنه رضي الله عنه لم يكن إلا متكلماً .

وحين كُتبت عنه المقالات ، وأُلقيت المحاضرات لم تتناول إلا الناحية الكلامية ، وحين قُدمت الرسائل الجامعية ، ونُشرت الأبحاث والكتب لم تتجه إلاَّ هذه الوجهة ، ففي منتصف العقد الخامس من هذا القرن قُدمت رسالة إلى كلية أصول الدين ، وعنوانها يكشف عن موضوعها ، فهي بعنوان :(إمام الحرمين باني المدرسة الأشعرية الحديثة[2]) .

وفي سنة ١٩٦٥م نشر بحث بعنوان : (الجويني : إمام الحرمين) في سلسلة أعلام العرب ، ولكنه انصرف أيضاً إلى الجوانب الكلامية وحدها ؛ فهو يقع في بابين : الأول عن سيرته وأعماله ، والثاني بعنوان (الجويني المتكلم) . وعند التعريف بمؤلفاته كانت العناية مصروفة إلى ما كان منها في علم الكلام أو متصلاً به .

وحين اتجهت أنظار المحققين والناشرين إلى كتبه لم نجد إلا الكتب الكلامية . فنشر له : (العقيدة النظامية) و (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في

---

(١) مذهب الحديث هو مذهب الشافعي في اصطلاح أهل خراسان ؛ والقائل هو أبو الطيب الباخرزي في دمية القصر (انظر الطبقات الكبرىٰ للسبكي : ١٧٨/٥ ، ١٨٣) .

(٢) لم تطبع هذه الرسالة ، ولم يتح لنا الاطلاع عليها وصاحبها الدكتور علي جبر رحمه الله كان أستاذاً في كلية أصول الدين بالأزهر .

أصول الاعتقاد) و(لمع الأدلة في قواعد أهل السنة) و(الشامل في أصول الدين) .

ولسنا ننتقض هذه الجهود ، ولا ننتقدها ؛ فهذا طريقها ، وكل ميسر لما خلق له . وهي لا شك جهود مشكورة مقدرة ، أضاءت جانباً هاماً من جوانب شخصية إمام الحرمين .

وربما كان السر في طغيان الجانب الكلامي على إمام الحرمين هو ارتباط اسمه بتلميذه (حجة الإسلام الغزالي) الذي غلبت عليه الناحية الفلسفية والكلامية ، وَعُدَّ في صف واحد مع (ابن سينا) و (الفارابي) و (ابن رشد) . فمن حيث يذكر في ترجمة الغزالي دائماً أنه أخذ (الكلامَ) عن شيخه إمام الحرمين التفتت الأذهان إلى هذه الناحية ، وشغلت بها .

أقــول : رأيت هذا من حولي . رأيت عنايةً كاملة بالجانب الكلامي والمؤلفات الكلامية ، على حين صورة إمام الحرمين الأصولي الفقيه تملأ تاريخ الفقه الأسلامي ، ويزاحم عمالقته وأعلامه ، وأرىٰ موسوعته الفقهية تزيد أضعافاً على مجموع مؤلفاته في علم الكلام ، بل رأيته رضي الله عنه في كتبه الأخيرة لا يكاد يلتفت إلى علم الكلام ، حتى قالها صريحة في خطبة كتابه (الغياثي) : (ومن ضَرِيَ بالكلام صَدِيَ جنانُه) .

فالفقه ـ فيما نرى ـ علمه الأول . وإذا كان الكلام من علومه ، فلن يتقدم على الفقه .

من هنا كان اختيار (فقه إمام الحرمين) موضوعاً لهذا البحث ، بعدما استخرت الله ، وجعلت أملي أن أكشف عن هذا الجانب الأهم من جوانب شخصية إمام الحرمين ، ومن جوانب علمه .

٢ ـ وأما مصادر البحث فتعتمد أولاً وأساساً على كتب إمام الحرمين الفقهيـة والأصوليـة ، وهي كلها مخـطوطة ، وبعضهـا مصـور على (ميكروفيلم) ويلي ذلك كتبُ الأئمة السابقين لإمام الحرمين والمعاصرين له ، وهي في جملتها ما زالت مخطوطة ، ومع هذه كتب الأصول المختلفة قديمها وحديثها ، ومنها بفضل الله مجموعة وافية مطبوعة .

ويأتي ثانياً كتبٌ في الخلاف للأئمة السابقين والمعاصرين لإمام الحرمين وقد كان كتاب (المجموع للإمام النووي ثم السبكي) العمدة في هذا المجال .

وثالثاً تأتي كتب التراجم والطبقات ، وتاريخ الحضارة ، وتاريخ التشريع والمذاهب .

وأخيراً تأتي المراجع المساعدة ، مثل : كتب التفسير ، والفقه ، والحديث ، ودوائر المعارف ، والمعاجم ، والأبحاث الإسلامية العامة .

٣ ـ أما خُطة البحث فقد اقتضاني الوفاء الكامل لعنوان الرسالة أن أجرد القصد لفقه إمام الحرمين ، وأجعل همي كلَّه مصروفاً إلى ما يتصل بهذا الفقه ، قبل المباحث التكميلية أو التمهيدية ، ومن هنا جاءت أبواب البحث الأربعة في موضوع الرسالة نصاً .

كما قام منهج البحث على استنباط اتجاهات إمام الحرمين الأصولية والفقهية من واقع كتبه ومباحثاته ومناقشاته مع مجادليه ومعارضيه ، وقد وضعنا بإزاء كل خاصية ، أو سمة عدداً كافياً من المسائل كي ينطق بوضوح بما نريد أن نستدل عليه ، ومع أن الإيجاز كان يقتضينا دائماً أن نختصر هذه النقول حتى لانثقل بها البحث ، فنحن نأمل أن تكون كافية لإظهار أسلوب إمام الحرمين ومنهجه .

وكما كان هذا منهجنا في استنباط سمات فقهه وأصوله ، كان أيضاً منهجنا عند الحديث عن منزلته من حيث اجتهاده وأثره ، فقد كانت وقائع المسائل الفقهية دائماً بجوار الحقائق التي ننتهي إليها أو نسجلها .

٤ ــ وقبل الأبواب الأربعة التي وقع فيها البحث كان هناك تمهيد في مبحثين :

(أ) تاريخ الحياة الفقهية حتى عصر إمام الحرمين ، وقد آثرت الإيجاز في هذا المبحث ، إلا ما كان من مظاهر الحياة الفقهية في عصر إمام الحرمين فقد نالها شيء من التفصيل .

(ب) والمبحث الثاني في التمهيد هو ملامح من حياة إمام الحرمين ، وقد التزمت فيها الإيجاز أيضاً ، بل كانت أوجز من المبحث الأول ، وذلك حتى لا نكرر جهودنا السابقة في رسالة (الماجستير)

٥ ــ أما الباب الأول فيشمل دراسة لاتجاهات إمام الحرمين في أصول الفقه ، وقد جاء هذا الباب في ستة فصول ، شمل كل فصل منها أصلاً من أصول الفقه : القرآن ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، والاستدلال ، ثم خصصنا الترجيح بين الأدلة حين تبدو متعارضة ، ومعه النسخ بفصل مستقل ، وجعلناه ثالثا بعد الكتاب والسنة .

٦ ــ وأما الباب الثاني فجعلناه خاصاً ببيان سمات فقه إمام الحرمين ، وقد لاح لنا من هذه السمات والخصائص سبعٌ ، خصصنا كلٍ واحدة منها بفصل ، ثم عقبنا ذلك بفصل آخر سجلنا فيه ملاحظة عن اختلاف الاتجاه الفقهي عند إمام الحرمين بين كتابيه (الغياثي) و (النهاية) .

٧ ــ أما الباب الثالث فقد جعلناه خاصاً بآراء إمام الحرمين في نظام الدولة الإسلامية وطريقة حكمها ، وقد جاءت فصوله الثلاثة لطريقة اختيار

الإمام ، ولواجباته ، ثم للمبادىء الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم الإسلامي .

٨ ـ ويأتي الباب الرابع موضحاً منزلةَ إمام الحرمين ، ويقع في فصلين : الأول يبين أن إمام الحرمين بلغ منصب الاجتهاد ، والثاني يبين أثره في الفقه الإسلامي بآرائه ومؤلفاته وتلاميذه .

وأخيراً تأتي الخاتمة بما فيها من نتائج وبعض المقترحات .

٩ ـ وقد التزمت في منهج البحث القواعد الآتية ، مع ما أشرنا إليه من قبل :

ـ وضعت النصوص بين قوسين ، طالما لم أتصرف فيها أو كان فيها تغيير بسيط ، أما إذا كان التصرف فيها كبيراً فقد أطلقناها بدون قوسين ، وفي الحالتين ننبه على مصدرها في الهامش ، وقد التزمت التنبيه عليها في أول النص لا في آخره ، حتى يعرف القارىء مصدر النص الذي يقرؤه من أول كلمة يقرؤها .

ـ عرفت بالأعلام التي وردت في ثنايا البحث تعريفاً موجزاً .

ـ خرجت الأحاديث التي وردت في البحث .

ـ ألحقت البحث بفهرس للآيات الكريمة ، وآخر للأحاديث الشريفة ، وثالث للأعلام .

١٠ ـ لست في حاجة إلى الإشارة إلى ما لاقيناه من صعوبات في هذا البحث ، فواضح أن المراجع في جملتها من المخطوطات ، وفي هذا وحده من العناء مافيه ، ليس فقط من جهة صعوبة المطالعة في المخطوطات ، وعسر قراءتها لما أصابها من تآكل وتلف ، بل أيضاً صعوبة

الوصول إليها ، وبخاصة في تلك الظروف التي اضطرب فيها أمر دار الكتب قبل أن تستقر في مبناها الجديد .

ولاننسى بهذا الصدد أن نسجل أن القائمين على المخطوطات كانوا يبذلون أقصى ما يمكن في سبيل التغلب على الصعوبات الإدارية وغير الإدارية ، حتى يمكنوا الباحثين والدارسين من مراجعهم ومصادر أبحاثهم .

١١ ــ ثم قد كان من بركات هذا البحث أنه قوّى صلةً قديمة كانت بيني وبين المخطوطات ، فزادني بها خبرة ولها حباً .

كما أطلعني على الكثير من كنوز تراثنا المخبوء ، فتعرفت على العشرات من أمهات الكتب والمراجع ، غيرِ ما سجلته في نهاية هذا البحث .

١٢ ــ كما كان من خيرات هذا البحث تحقيق كتاب (الغياثي) لإمام الحرمين الذي يكاد يكون منتهياً ، أما كتاب (نهاية المطلب في دراية المذهب) فسيكون تحقيقه ونشره هو الثمرة التالية لهذا البحث إن شاء الله .

١٣ ــ وإن هذا البحث ـ على تواضعه ـ قد أتاح لنا الاتصال بتلك الثروة الفقهية النادرة ، والاطلاع على ذخائرها وكنوزها ، وأكد لي صدق ماكنت ـ ومازلت ـ أردده دائماً من أننا لم نعرف من تاريخنا إلا ما أريد لنا أن نعرف ، ولم نر من تراثنا إلا ما أُريد لنا أن نرى .

ويوم أن تتاح لنا الفرصة لمعرفة تاريخنا كاملاً ، ودراسة تراثنا كاملاً ، يومها سنرى أية أمة هذه !! التي قادت العالم ، وأية شريعة هذه التي أضاءت الدنيا وبددت دياجِيرَها .

ولنقل للحياري الباحثين عن النجاة ، والضاربين في كل اتجاه جرياً وراء السراب . لنقل لهم ما قيل لبحارة السفينة التي ضلت طريقها ، حتى نَفِدَ منها الماءُ العذب ، فأخذت تستغيث ، فجاءها الرد : ألقوا دلوكم حيث أنتم . وتكررت الاستغاثة ، وتكرر الرد : ألقوا دلوكم حيث أنتم . . . فعادت الدلاء بالماء عذباً سائغاً ؛ ذلك أنهم كانوا فوق مياه (نهر الأمازون) التي يدفعها النهر في المحيط وهم لا يشعرون .

فيأيها الحيارى الجارون وراء السراب : ألقوا دلوكم حيث أنتم . لنلق الدلاء فما أزخر الأعماق عندنا بالكنوز .

١٤ ـ وإذا كان نابليون قد فاخر (بقانون نابليون) أكثر مما فاخر بمواقعه الستين التي أذهل بها عباقرة الحرب ، وكان حظ القانون منه أنه صدر في عهده . فكيف بنا لانفاخر بشريعتنا وفقهائنا الذين أثْرَوْا علم الدنيا ، وفقهها ، وقانونها ، وحضارتها .

وقد اعترف بقيمة تراثنا كثيرون من أعدائنا (والفضل ما شهدت به الأعداء) . ألم يأن لأمتنا أن تعود إلى كنوزها وتراث آبائها ، وكفانا هواناً ، وكفانا تسولاً .

ولتعلم أمتنا أن ماتطمح إليه من بناء الحضارة وغرس النهضة لن يكون بغير أساس ، وبدون جذور ، ولا أساس أقوى من مجدنا القديم ، ولا جذور أبعد من تراثنا العظيم .

١٥ ـ وأخيراً فلابد من كلمة اعتذار أقدمها أولاً إلى ساحة هؤلاء الأئمة الأعلام الذين عرضت لذكرهم ولآرائهم أثناء هذا البحث ، فكم أخشى أن يكون قد استغلق عَلَيَّ الفهم ، أو جمح بي الوهم ! أو اشتط بي القلم !

وأعتذر ثانية إلى (الحقيقة) إن نكن جاوزناها ، أو قصرنا عنها ، وحسبها منا أننا نحاول أن نكون سدنة مخلصين لها ، وحسبنا شرفاً أن نكون من طلابها .

وإذ أقدم هذا الاعتذار أؤكد أنه ليس من باب ماجرت به عادة الباحثين ، وليس من موقع التواضع المدَّعىٰ ، وإنما أعتذر عن وعي كامل بقصور الإنسان وعجزه أولاً ، وعن وعي كامل بجلال تراثنا وعظمة أئمتنا ثانياً .

١٦ ـ وأيضاً لابد من كلمة الشكر والعرفان لكل من تفضل وأعانني ، وشجعني من أولئك السادة الكرام من العلماء والباحثين ، الذين أمدوني بالنصح والمشورة والتوجيه ، وسمحوا بالكتب والمراجع من مكتباتهم الخاصة .

والشكر خاصاً خالصاً لأستاذنا فضيلة الشيخ محمد علي السايس ـ مدَّ الله في عمره وأتم عليه الصحة والعافية[1] ، فقد تفضل بالإشراف على هذا البحث ، وتوجيهه حتى جاء ـ بفضل الله ـ في هذه الصورة .

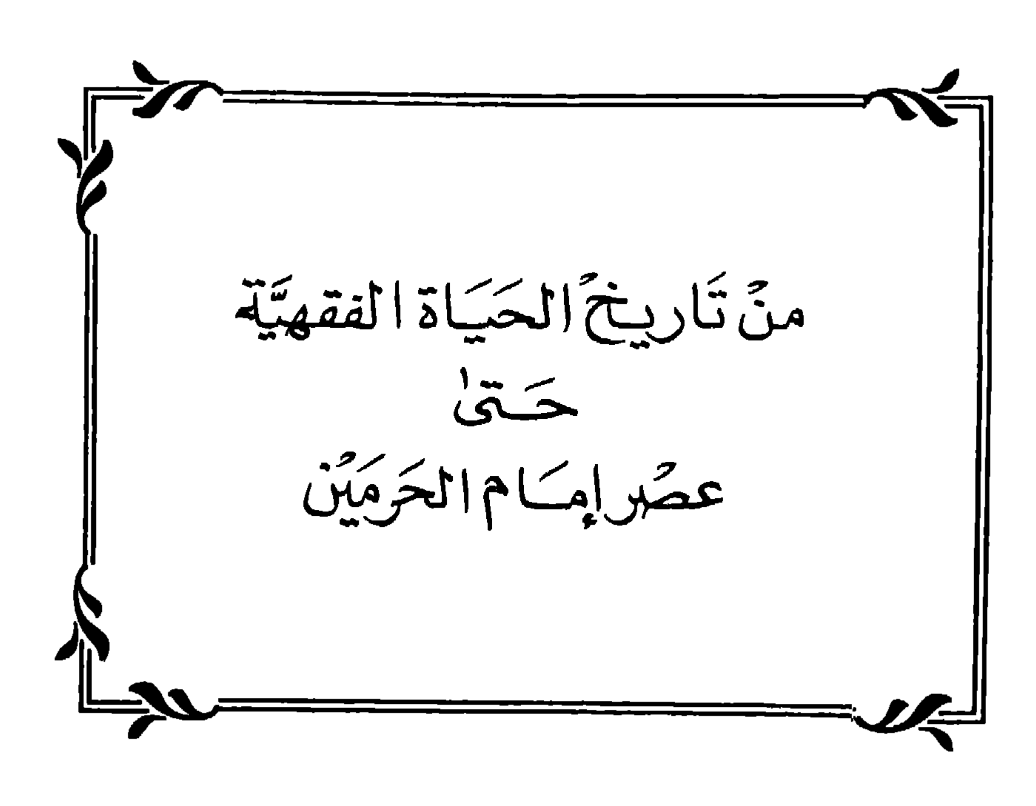
أما أستاذنا الدكتور مصطفى زيد فهو صاحب الفضل في توجيهي لدراسة الشريعة والتخصص فيها ، وهذا فضل لايفي به شكر ، فأسأل الله أن يمتعه بالصحة[2] ، ويتولى عنا مثوبته وجزاءه .

وإلى الله ضراعتي أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه ، وأن يعيننا دائماً على نقاء القلب وطهارة الضمير ، إنه سميع مجيب .

---

(١) توفي رحمه الله بعد كتابة هذا البحث بسنوات .

(٢) أسأل الله أن يتقبله في الصالحين ، فقد لحق بالرفيق الأعلى منذ سنوات .



مِنْ تَارِيخِ الحَيَاةِ الفقهيَّة
حَتَّىٰ
عصرِ إمَامِ الحَرَمَيْنِ

مِنْ تَارِيخِ الحَيَاةِ الفقهيّة حَتّى عصْرِ إمَامِ الحَرَمَيْن

١ ــ أشرقت الأرض بنور ربها ، وصدع محمد ﷺ بأمر ربه ، وأخذ يسعى في أرجاء مكة ، ونور السماء بين يديه ، يبدد جيوش الظلام التي تحاصر العرب وتسد عليهم منافذ الهدى .

٢ ــ وكان أول منفذ يخرج منه هؤلاء المحاصَرون هو تحريرهم من العبودية للطواغيت ، والارتفاع بهم إلى المنزلة العظمى : إلى عبادة الله وحده ، وكان الصراع طويلاً مريراً ؛ حيث أَلِفَ الملأ من قريش الظلامَ ؛ ولم تقوَ عيونُهم على استقبال نور الله ؛ فقضى الرسول ﷺ ثلاث عَشْرَةَ سنة ، وهو يحاول أن يطهر القلوب والعقول من الزيغ والضلال ويغرس فيها الإيمان بالله وحده ، ومن هنا كان القرآن المكي ـ وهو يقرب من ثلثي القرآن الكريم[1] ـ متجهاً إلى إثبات وجود الله ، وأنه وحده المستحق للعبادة ، وأن هناك يوماً للحساب ، حيث الجنة للطائعين ، وجهنم للعاصين . وفي سبيل ذلك يضرب لهم المثل بالأمم السابقة وما أصابها حين عَتَوْا واستكبروا .

٣ ــ ولما طال عنادهم وعتوُّهم أذن الله لرسوله ﷺ بالهجرة إلى المدينة ، وأحسن أهلُها الأنصارُ استقبال الهدى وأهلَه ، وصار للإسلام دولة منذ أن استقر في المدينة ، وعلى طول عشر سنوات مشرقة بنور الرسالة ، نزل فيها باقي القرآن الكريم ، وهو المدني من القرآن ، وهو يزيد على الثلث قليلاً .

---

(١) الخضري . محمد الخضري بك . رحمه الله . تاريخ التشريع : ١٥ .

٤ ـ كان المسلمون في دولتهم الجديدة يتقلبون في معايشهم : طعاماً وشراباً ، وزواجاً وطلاقاً ، وسفراً وإقامة ، وحرباً وسلماً ، وفق تشريع السماء ، حيث كان التشريع هوالغالب على القرآن المدني ، وكان التشريع في القرآن الكريم ينزل إما بدءاً ، وإما حلاً لإشكال ، أو إجابة لسؤال .

٥ ـ وكان الرسول ﷺ يبلغ القرآن عن ربه ، ويفصِّل مجملَه ، ويُبين مشكلَه ، قال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم ﴾ (النحل : ٤٤) وكان الصحابة رضوان الله عليهم يسألونه عما نزل في القرآن ؛ فيبين لهم ، ويستفتونه ؛ فيفتيهم .

٦ ـ وكان عليه الصلاة والسلام ملجأ أصحابه : يُهرعون إليه كلما عرض لأحدهم أمر في أي شأن من شؤون الدين أو الدنيا ، وكان عمادَ الحياة ومركزَها ، تعرض الحادثة ، أو يسأله أصحابه ، فيجيب بما في القرآن إن وجده ، أو بما يوحى إليه في الموقف والحادثة ، أو يجتهد رأيه ، أو يتوقف حتى تجيبه السماء .

٧ ـ وقد اختلف العلماء حول اجتهاد الرسول ﷺ ، فمنهم من قال : إنه مبلغ عن ربه ﴿ وَمَايَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ ﴾ (النجم : ٣) وليس له حق الاجتهاد ، ومنهم من قال : له حق الاجتهاد في الأمور الدنيوية دون غيرها ، وقيل : كان له أن يجتهد إذا خشي فوت الحادثة[1] ، والجمهور على أن اجتهاد الرسول ﷺ جائز وواقع فعلاً «وموضوعه متنوع ، ديني ، أو دنيوي مغيب أو شاهد[2]» .

---

(١) انظر . عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري . فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت : ٣٦٦/٢ .

(٢) فضيلة الشيخ عبد الجليل عيسى . اجتهاد الرسول : ١٦٧ .

وأدلة الجمهور على ذلك كثيرة، مثل : حديث نسل الممسوخ ،[1] وحديث عذاب القبر ، ورأيه في أسرى بدر[2] .

٨ ــ ومما هو واضح أن اجتهاد الرسول ﷺ لا يتعلق بالنصوص وفهمها «لأن المرادات من النصوص واضحة عنده ﷺ فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه ، ولا تعارض عنده ، فليس الاجتهاد لدفعه ، وإنما اجتهاده بإلحاق مسكوت بمنطوق[3]» .

٩ ــ ويجب اتباع الرسول ﷺ في اجتهاده ، والتعبد به فيما يختص بالأمور الدينية ، لأن الله سبحانه وتعالى لا يقره على الخطأ ، وأما في الأمور الدنيوية ، فلا يجب العمل باجتهاده ﷺ .

١٠ ــ وكما وقع الاجتهاد من الرسول ﷺ وقع من صحابته رضي الله عنهم في عصر[4] البعثة في حضرته وفي غيبته ، وبإذنه وبغير إذنه ، وكان ﷺ يبلغه ، فيقر المصيب على صوابه ، ويصحح للمخطىء خطأه .

١١ ــ وعلى هذا مضى عصر الرسول ﷺ وصحبه الكرام ، لا مصدر للأحكام في حقيقة الأمر إلا الوحي ينزل بدءاً بتشريع ، أو حلاً لإشكال ، أو إجابة لسؤال . وما على الرسول إلا البلاغ ، ومن البلاغ البيان والتفصيل ،

---

(١) اجتهاد الرسول : ٦٠ ، ٦١ .

(٢) فواتح الرحموت (مصدر سابق) : ٢/٣٦٦ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) ما ذكرناه رأي الجمهور والمسألة محل خلاف . انظر في ذلك : الآمدي ، الإحكام : ٤/٣٣٥ ، الخضري . محمد الخضري بك . أصول الفقه : ٣٦٢ ، واجتهاد الرسول ﷺ (مرجع سابق) : ١٥٥ .

وإذا أقرت السماء اجتهاداً وقع من الرسول ﷺ أو صحبه ، صار ذلك في منزلة الوحي من السماء ؛ فمضى عصر الرسول ﷺ ولم يكن هناك اختلاف في حكم من الأحكام ؛ إذ كان الوحي مستمراً ، وللسماء القول الفصل عند اختلاف الآراء في شأن من الشؤون .

ومن الطبيعي ألا يكون في مثل هذه الظروف افتراض لحوادث وقعت ووضع أحكام لها ، لأن وضع الأحكام كما أشرنا كان للوحي .

١٢ ـ ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن التشريع الإسلامي بمعنى سن الأحكام الشرعية وإنشائها لم يكن إلا في حياة الرسول ﷺ ومنه هو فقط ، إذ لم يجعل الله لأحد غيرِ نبيه سلطةَ التشريع[١] ، ومن رحمة الله سبحانه بأمته أن رسوله ﷺ لم يفارق هذه الدنيا إلا وقد اكتمل بناء الشريعة ، وحفظ مصدرها وعمادُها (القرآن) مكتوباً كله في العظام واللخاف ، وفي حنايا الصدور ، ومبيناً ومفصلاً بفعل رسول الله ﷺ .

١٣ ـ ولحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى ـ بنفسي هو وبأبي وأمي وبالناس أجمعين ـ وبدأ بانقطاع الوحي عصر جديد ، حمل عبءَ الحياة فيه ، وقيادة الدولة المسلمة الخلفاء الراشدون ، وكبار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين .

والحياة لا تقف ، والوقائع تتجدد ، والأحداث تطرح نفسها تتطلب الحكم والفتيا ، وتلح في الجواب . وضاعف من ذلك أن عصر الخلفاء الراشدين كان عصراً خصباً مليئاً بالأحداث ؛ كانت الدولة غضة في أول

---

(١) فضيلة الشيخ محمد علي السايس . نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره : ١١ ، ١٢ .

أمرها حيث يكون النمو وثباً وقفزاً ، فمنذ بويع أبو بكر رضي الله عنه ماجت البادية بالردة ، وتحفزت فارس ، وتأهبت الروم ، فأخذ أبو بكر في قمع الردة ، وتأديب المترصدين المتحفزين ، الذين أحاطوا بالدولة المسلمة يريدون أن يسدوا على الدعوة المنافذ ، ويطفئوا نور الله ، وتابع على ذلك عمر وعثمان . وفي عصر علي كرم الله وجهه كان ما كان !!

وفي مثل هذه الحياة النابضة تتوالى المسائل ، وتتجدد الأحداث ، فكيف كان موقف الصحابة رضي الله عنهم .؟؟

١٤ ــ وجد الصحابة بين أيديهم القرآن الكريم وعرفوا من بيانه وتفصيله ما رأَوْه وسمعوه من الرسول ﷺ ، وكان عليهم أن يواجهوا ما يجد عليهم من مسائل . وقد كان الموقف عصيباً ، فمن يقتعد مقعد النبوة ، ويتصدى للفتيا ؟؟ ، ولكن إرادة الحياة غلابة ، والأمر لا يتصل بحياة فرد ، وإنما بكينونة أمة ، وحياة رسالة ، واستمرار دين أراده الله خالداً عاماً .

أقبل الصحابة على القرآن الكريم ، وعلى ما بين أيديهم من سنة الرسول ﷺ لعلمهم بمنزلتها من القرآن ، وكما قلنا: كانت الأحداث تتجدد ، والوقائع تتعدد ، فما لم يجدوا في الكتاب والسنة ، كان ملجؤهم (الرأي) فقد رأَوْا آياتِ القرآن تدعو للتفكر والنظر[1] وسن لهم ذلك ﷺ باجتهاده أمامهم ، وبإقراره من اجتهد منهم على اجتهاده .

١٥ ــ لجأ الصحابة إذاً إلى الرأي فيما لم يجدوه منصوصاً في الكتاب ، ولم تَجْرِ به سنة ، ولكنهم ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يستشعرون خطورةَ

(١) العقاد : عباس محمود العقاد ، رحمه الله ـ التفكير فريضة إسلامية : من ص ٦ ـ ٢١ .

منصب الإفتاء ، فيتحرجون ، ويتدافعون «قال عبدُ الرحمن بنُ أبي ليلى : أدركت عشرين ومائةً من أصحاب رسول ﷺ ، فما كان منهم محدِّث إلا وَدَّ أن أخاه كفاه الحديث ، ولا مُفتٍ إلا ودَّ أن أخاه كفاه الفتيا[1]» ، فكانوا لذلك يتشاورون في أحكام الوقائع ورعاً من كل منهم أن ينفرد بالحكم ، وكان لذلك أثرهُ في ناحيتين :

* ظهور الإجماع ، كمصدر من مصادر الفقه ، فهو في الواقع لون من الاجتهاد : الاجتهاد الجماعي[2] .
* عدم اتساع الخلاف بين الصحابة[3] .

١٦ ــ وكان الرأي عند الصحابة بمعناه الواسع ، «فكانوا يطلقون كلمة الرأي على ما يراه القلب بعد فكر وتأمل ، وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات[4]» ولم يكونوا يعرفون الأسماء والألقاب التي وضعها الأصوليون فيما بعد ، قال إمام الحرمين رضي الله عنه : «ولو عرضت الكتب التي صنفها القياسون في الفقه مع ما فيها من المسائل . . . والصور المفروضة ، وبدائع الأجوبة . . . والعبارات المخترعة . . . كالجمع والفرق ، والنقض والمنع ؛ والقلب وفساد الوضع . . . ونحوها لتعب أصحاب رسول الله ﷺ في فهمها ، إذ لم يكن لهم عهد بها ، ومن فاجأه شيء لم يعهده ، احتاج إلى رد الفكر إليه ليأنس به[5]» .

---

(١) انظر نشأة الفقه الاجتهادي (مرجع سابق) : ٧٥ .
(٢) الأستاذ الجليل الشيخ علي حسب الله ـ أصول التشريع الإسلامي . ط ٢ : ٧٥ .
(٣) تاريخ التشريع للخضري : ١٢٩ .
(٤) نشأة الفقه الاجتهادي للسايس : ٣٧ .
(٥) إمام الحرمين . الغياثي ، فقرة : ٦٦٧ .

١٧ ــ وكان اجتهاد الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ واستعمالهم (الرأيَ) في المسائل التي لا نص فيها ، أما ما كان من عمر رضي الله عنه من رأيٍ في سهم المؤلفة قلوبهم وحد السرقة عام المجاعة[1] ، فهو لون من توجيه النصوص وفهمها لاتعطيلها ، أو الافتئات عليها . حاشا لله .

١٨ ــ ويمكن أن نوجز ملامح الحياة الفقهية في هذا العصر فيما يلي :

* أن الفقه ظل محصوراً في دائرة الوقائع التي تحدث فعلاً ، فلم يكن هناك مجال لافتراض وقائع واستنباط أحكام لها ، وهم كانوا يتورعون عن الفتوى فيما وقع .
* أنهم كانوا يؤكدون على أن ما رأوه من رأي عرضةٌ للخطأ ، ولذلك كان الرجل منهم يرفض أن يقال عن رأيه : هذا حكم الله[2] .
* ويتصل بذلك أن احترام الرأي الآخر كان سمة ظاهرة واضحة ، لأن كل صاحب رأي كان يفرض الخطأ في رأي نفسه ورعاً وخشية .
* وقد كان الخلاف في الرأي ضيقاً محصوراً طوال هذا العصر .
* ظهر في هذا العصر (الإجماع) كمصدر من مصادر الأحكام .
* ظل الفقه بغير تدوين وكتابة ، وإنما تصدر الفتوى أو الحكم ، فيتناقله المسلمون شفاهاً ، ويشيع بحسب الحاجة إليه .
* خلَّف هذا العصر مجموعة من الأحكام والفتاوى ظلت محل عناية الأئمة والفقهاء[3] ، وبخاصة تلك الأحكام التي غيرت بعض ما جرى عليه

---

(١) انظر نشأة الفقه الاجتهادي للسايس : ٦٥

(٢) تاريخ التشريع الاسلامي للخضري : ١١٧

(٣) نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره : ٧٧

العمل في عهد رسول الله ﷺ وكانت مثار بحث[1] وخلاف بين الأئمة ، حيث اعتبر بعضهم أقوال الصحابة حجة واجبة الاتباع ، ورأى عصرهم عصر تفسير وتكميل علىٰ حين لم ينظر آخرون إليها تلك النظرة[2] .

* كان من أسباب الخلاف بين الصحابة اختلافُ النظر والرأي وتقدير الأمور ، وذلك أمرٌ فطري ، وكذلك بسبب فهمهم للقرآن ومعرفتهم بالسنة .

* لم يكن الصحابة على درجة واحدة في استعمال الرأي ، بل كان منهم من يتحرج ويهاب الفتيا ، وأولئك في الواقع الذين لم تضطرهم الظروف إلى القطع والحسم بإبداء الرأي ، ومنهم من برع في الرأي ، وقدر عليه ، وأشهرهم عمر رضي الله عنه ، حيث كانت أعباء الحكم تدعوه لأن يبت في القضايا والأمور ولا يتحاماها[3] .

عصر صغار الصحابة والتابعين :

١٩ ــ وبعد عهد الصحابة الخلفاء استمرت الحياة في توثبها ، والأحداث في تجددها ، بل جدت على الحياة الإسلامية عناصرُ جديدة كان لها أبلغ الأثر في التشريع والفقه . من ذلك :

* تمكن الإسلام من قلوب الشعوب غير العربية ، وتطلع أبناؤها إلى المشاركة في الحياة الإسلامية ، وكان لهؤلاء أعراف وعادات ، وحضارات وعقائد وفلسفات ، أثرت في تفكيرهم وتوجيههم .

---

(١) في تاريخ المذاهب الفقهية لأستاذنا الإمام أبي زهرة رحمه الله : ٨٠ وما بعدها أمثلة لهذه المسائل .

(٢) الأستاذ الجليل الشيخ عبد الوهاب خلاف ، رحمه الله - تاريخ التشريع : ٢٨٠ .

(٣) تاريخ التشريع للخضري : ١٣٠ .

* بدأت الفرق السياسية من خوارج وغيرها تظهر ، ويناصر كلَّ فرقة جماعةٌ يتعصبون لآرائها .
* انتشر الصحابة في الأمصار الإسلامية ، فأصبح الإجماع عسراً .
* شاعت رواية الحديث ، حيث اشتدت حاجة المسلمين إليها طلباً لأحكام الحوادث المتجددة ، وحيث السنة أوسع مصادر الفقه لتعرضها للتفصيل[1] .

وفي غمرة الفرق وحاجة الناس للحديث اندس الوضاعون للحديث ينصرون فرقهم بما يكذبون لها ، ويحطمون أعداءهم بما يكذبون عليهم ، أو يدسون للإسلام والمسلمين جملة انتقاماً لدولهم الذاهبة ومللهم الغاربة .

٢٠ ـ في هذا الموج الصاخب كان المعتصم كتاب الله ، وما صح من سنة نبيه ﷺ وكان علم ذلك إلى نفر بقي من صحابة رسول الله ﷺ ، وإلى جماعة من كبار التابعين كانوا تلاميذ لأئمة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ، تجرد هؤلاء للعلم ، وجعلوه غايتهم ، فاعتزلوا الفتن وأهلَها[2] ، فكأنهم النجوم الذين ورد فيهم : « بأيهم اقتديتم اهتديتم » وقد توزعوا أو توزعتهم الظروف على الأمصار الإسلامية ، فكان في المدينة : عبد الله بن عمر وعائشة ، وأبو هريرة ، وسعيد بن المسيب ، وعروة بن الزبير ، وسالم بن عبد الله بن عمر ، والقاسم بن محمد بن أبي بكر ، ونافع مولى عبد الله بن عمر ، وابن شهاب الزهري .

---

(١) انظر نشأة الفقه الاجتهادي للسايس : ٧٨ ـ ٨٨ ، تاريخ التشريع للخضري : ١٣٣

(٢) تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة ٣١

وفي مكة : عبد الله بن عباس ، ومجاهد ، وعطاء بن أبي رباح ، ومحمد بن مسلم مولى حكيم بن حزام .

وفي الفسطاط : عبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبو الخير مرثد بن عبد الله مفتي أهل مصر ، ويزيد بن أبي حبيب مولى الأزد .

وفي البصرة : أنس بن مالك ، ومحمد بن سيرين ، وقتادة .

وفي الكوفة : أبو موسى الأشعري ، وابن مسعود ، وعلقمة ، ومسروق ، والأسود بن يزيد النخعي عالم الكوفة ، وشريح بن الحارث الكندي ، وإبراهيم بن يزيد النخعي ، وسعيد بن جبير ، وعامر بن شراحيل علامة التابعين[1] .

كان لهؤلاء الهداة أثر في الحفاظ على سنة رسول الله ﷺ وفي ضبط الأحكام وربطها بمصادرها النقية ، فكان إليهم الفتيا ، وكانوا المرجع فيما يصح عن رسول الله ﷺ من سنة ، وكانوا ملجأ جمهور المسلمين الذين لم تتخطفهم أوهام الفرق .

٢١ ـ نتيجة لما تقدم من تغير في تكوين المجتمع وتوزع أهل الفتيا على الأمصار ، وماجدَّ من عوامل أخرى ، تميز هذا الدورُ من التشريع بمميزات أهمها :

* كانت مصادر الفقه كما هي في الدور السابق : الكتاب ، ثم السنة ، ثم الإجماع ، ثم الرأي ، وكانوا يأخذون بإجماع الصحابة إن وجد ، فإن اختلف الصحابة ، اختاروا من أقوالهم ، وغالباً يأخذ كلُّ تابعي رأيَ شيخه من الصحابة[2] .

---

(١) تاريخ التشريع للخضري : ١٣٨ ، ١٥٠ ، ١٦٥ وتجد هناك ترجمةً لهؤلاء الأعلام .

(٢) نشأة الفقة الاجتهادي وتطوره لأستاذنا فضيلة الشيخ السايس : ٧٨

* عُني رجال هذا الدور من الصحابة والتابعين بجمع السنة التي رويت عن كبار الصحابة .
* وكذلك عُنوا بجمع تلك الثروة الهائلة من فتاوى صحابة رسول الله ﷺ وكان قول الصحابة عندهم حجة كما أشرنا آنفا .
* كان لهم ولا شك دور هام في الاجتهاد فيما يجد من شؤون هذا المجتمع المتوثب من حولهم ، مما لم يرد فيه نص أو فتوى من الصحابة[1] .

٢٢ ــ وكنا قد أشرنا إلى أن من أصحاب رسول الله ﷺ من كان يتحرج ، ولا يقدم على الفتوى كعبد الله بن عمر ، ومنهم من كان يفتي برأيه ويتوسع في ذلك كعمر بن الخطاب ، وعبد الله بن مسعود . وكان ذلك نواة لاختلاف الاتجاه بين التابعين ، « فقد اتضح الفرق بين المنهاجين ، واتسعت الفرجة بينهما : فمنهم من كان يُفتي برأيه غيرَ متوقف إذا لم يجد نصاً ، ولا فتوى صحابي ، ومنهم من لا ينطلق في الاجتهاد إن لم يجد ما يعتمد عليه من السنة أو القرآن الكريم[2] » وكان اتساع الهوة بين المنهاجين نتيجة ظروف المجتمع التي أشرنا إليها ، فقد رأى أهل الرأي أن أمر الحديث قد اتسع ، ودخل مجاله من لا يخشى في الله إلًّا ولا ذمة ، فبعد أن كان الرجل تعروه رعدة وهو يقول : قال رسول الله ﷺ[3] ، أصبح الوضع

(١) تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة : ٣١
(٢) المصدر السابق نفسه : ٣٣ .
(٣) انظر . ابن سعد : محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري . الطبقات الكبرىٰ : ١١٠/٣ وهو يروي هذا عن ابن مسعود رضي الله عنه .

والكذب وسيلة للدفاع عن الفِرق والأهواء [1]. رأى أهل الرأيِ ذلك فخافوا من أن يزيف عليهم حديث ، فكان اعتمادهم على الرأي أكثرَ من بحثهم عن الحديث .

ورأى أصحاب الحديث الفتنَ والأهواء فخافوا ، وتورعوا عن أن يقولوا برأيهم حتى لا تؤوَّل هذه الآراء ، أو يقتدى بهم ؛ فجعلوا كلَّ همهم البحث عن الحديث ، والاعتصامَ به في مُدْلَهِمِّ الفتن .

ومن هنا ظهر أخص ما يميز هذا الدور وأعني به وجودَ نوعين من الفقه : فقه الرأي ، وكان بالعراق ، وفقه الأثر ، وكان بالحجاز [2] .

٢٣ ـ وأحب أن أؤكد هنا أن هذا الكلام على إطلاقه بعيدٌ عن الواقع ، بل هو من الأحكام العامة التي شاعت ، وفهمت على غير حقيقتها ، وأخذت أكبر من حجمها ، ذلك أن العراق لم يكن به فقه الرأي فقط ، بل كان فيه الرأي مع الحديث ، وكان في المدينة أيضاً الرأي بجوار الحديث .

و « كان أهل الحديث يعيبون أهلَ الرأي بأنهم يتركون بعض الأحاديث لأقيستهم ، وهذا من الخطأ عليهم ، ولم نر فيهم من يقدم قياساً على سنة ثبتت عنده ، إلا أن منهم من لم يُرْوَ له الأثر في الحادثة ، أو روي له ، ولم يثق بسنده ، فأفتى بالرأي ، فربما كان ما أفتى به مخالفاً لسنة لم تكن بمعلومة له ، أو علمت ، ولكنه لم يثق بروايتها [3] » فالقول بأن هؤلاء أهل

---

(١) انظر بحثاً قيِّماً عن الوضع في الحديث في كتاب (السنة قبل التدوين) لمحمد عجاج الخطيب : ١٨٦ وانظر أيضاً السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي رحمه الله : ٨٩

(٢) تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة : ٣٥

(٣) تاريخ التشريع للخضري : ١٤٦

رأي وهؤلاء أهل أثر بهذا الإطلاق وهذا التعميم ، يوحي بما ليس مقصوداً ، ويفهم منه غير ما وقع . روى سفيان بن عيينة[1] مناظرة بين أبي حنيفة إمامِ أهل الرأي[2] والأوزاعي[3] من أئمة الحديث وكيف اختلفوا في القول برفع اليدين عند الركوع ، وكل منهما في هذه المناظرة يحاول أن يثبت رأيه بأن الحديث الذي يعتمده أثبت من حديث صاحبه وأوثق ، وقد انتصر أبو حنيفة صاحب الرأي في إثبات أن معتمده من الحديث أقوى من معتمد الأوزاعي صاحبِ الحديث .

وقد أورد هذه المناظرة الأستاذ الخضري وعلق عليها قائلاً :

« وهذه المحاورة بدون أن نناقش أقوالها تدل على ما كان لكل فريق عند الآخر ، وتدل على أن الجميع واقفون عند حد السنة متى وثقوا بها من روايتها[4] . »

فالفرق إذاً بين المدرستين فرقٌ في مقدار الأخذ بالرأي ، حيث يكثر منه أهل العراق ، ولا يكثر منه أهل المدينة ، وفرق في نوع الرأي ، حيث كان أهل العراق يسيرون في أكثر رأيهم على منهاج القياس ، فتبع ذلك أن كثرت التفريعات الفقهية في العراق ، والإفتاء فيما لم يقع لاختبار الأقيسة ، وذلك ما يسمى بالفقة التقديري[5] . ولم يوجد هذا النوع من الفقه في المدينة ؛ لأن

---

(١) سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي أبو محمد الأعور الكوفي توفي سنة ١٩٨هـ (خلاصة تذهيب الكمال) .

(٢) أبو حنيفة النعمان بن ثابت توفي : ١٥٠هـ

(٣) عبد الرحمن بن محمد الاوزاعي أبو عمرو توفي : ١٥٧هـ (خلاصة تذهيب الكمال)

(٤) تاريخ التشريع للخضري : ١٤٧

(٥) تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة : ٣٦

الأساس كان المصلحة ، وهي لا تتحقق إلا في الوقائع ؛ فلا يجيء فيها الفرض والتقدير .

٢٥ ـ وقد كان هذا العصر الأساس للازدهار الفقهي في العصر التالي ، حيث بدأ تدوين السنة وتدوين الفقه ، كما تحددت مناهج الفقه وطرقه .

عصر الأئمة المجتهدين :

٢٦ ـ في هذا العصر (من أوائل القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الرابع) نستطيع أن نحدد أبرز ملامح المجتمع على النحو التالي[1] :

* هدأت الحروب الخارجية ، وبلغت الدولة أقصى اتساعها .
* بدأ الرخاء يلقي ظلاله الوارفة على أقطار الدولة الإسلامية .
* تم الامتزاج بين العرب والموالي ، حيث تعرب هؤلاء ، وشاركوا العرب في سياسة الدولة ، بل فاقوهم في كثير[2] من الأحيان .
* بدأ تَمَثُّل الحضارات القديمة التي حملها أبناؤها من الموالي ، والتي ترجمت علومها وفلسفتها إلى العربية ؛ فحيث الهدوء والرخاء والفراغ من الفتح كان المجال مفتوحاً ، والفرصة متاحة لتناول ثمار تلك الحضارات ، وإعادة تشكيلها وهضمها .
* تطورت الحياة العقلية وارتقت وازدهرت ، وانتشرت حلقات الدرس والبحث ، وأقبلت الأكباد الظامئة على الارتواء من العلم .

---

(١) انظر تاريخ الإسلام السياسي لحسن إبراهيم ، وظهر الإسلام لأحمد أمين .

(٢) يرى ابن خلدون في مقدمته أن أكثر حملة العلوم الإسلامية من الموالي : ١٢٤٧/٤ .

* ما قلناه لا يتنافى مع ما حدث من انقلاب العباسيين على الأمويين في تلك الفترة ، وما كان من ثورات هنا أو هناك ، فهذه الفترة تزيد على ثلاثمائة سنة ، فلا ينقض ما قلناه حدوث قلاقل في شهور أو سنة أو سنتين ، في هذا الجانب من الدولة أو ذاك .

٢٧ ــ كان من الطبيعي أن يواكب هذا الاستقرار والاتساع الحضاري ، وهذا الرقي والنهوض الفكري والعقلي ، كان من الطبيعي أن يواكب ذلك ازدهارٌ في الفقه وعلوم الشريعة ، وقد تمثل هذا الازدهار[1] في :

* ازدياد حفاظ القرآن ، والعناية بأدائه ورواية قراءاته ، فقد كان هذا العصر هو العصر الذي استقرت فيه القراءة عند القراء السبعة .

* تدوين السنة ؛ فقد كان هذا عصراً مجيداً للسنة ؛ حيث أخذ رواتها يتنبهون إلى وجوب تصنيفها بحسب الموضوع ، وظهر من رجال السنة طبقة بعد طبقة ، قامت الطبقة الأولى بتدوين السنة مختلطة بفتاوى الصحابة كالموطأ للإمام مالك[2] ، وقامت الطبقة الثانية بتدوين الحديث وحده ، فألفوا ما عرف بالمسانيد ، وأشهرها : مسند أحمد بن حنبل[3] ، ثم جاءت الطبقة الثالثة فأتمت عمل الطبقتين السابقتين ، إذ قامت بنقد ما وجدته أمامها من أحاديث ، كما ينقد الصيرفي الدنانير ؛

(١) انظر تاريخ التشريع للخضري : ١٧٧ .
(٢) مالك بن أنس إمام دار الهجرة توفي سنة : ١٧٩هـ
(٣) أحمد بن حنبل الشيباني توفي سنة :٢٤١هـ

فكان من ذلك الكتب الصحاح ، وأشهرها : البخاري[1] ومسلم[2] . كما ظهر علمُ الرجال الذي يبحث في حال الرواة وجرحهم وتعديلهم .

* كما ظهر في هذا العصر تدوين علم أصول الفقه لأول مرة ، وكان إمام الأصوليين وواضع أساس هذا العلم هو الإمام الشافعي[3] .
* ظهور المصطلحات الفقهية ، وكان ذلك نتيجة طبيعية لظهور النشاط الفقهي والخلاف بين الأئمة ، وتدوين أصول الفقه .
* تفريع المسائل ، فقد كان الفقه قبل هذا الدور يغلب عليه الاقتصار على إبداء الحكم فيما وقع فعلاً ، أما في هذا الدور فقد توسع الفقهاء في تصور المسائل وفرضها ووضع الأحكام لها[4] .
* كان طبيعياً أن يصطبغ الفقه في كل إقليم بصبغة تختلف عن غيره من الأقاليم نتيجة لاختلاف الأعراف والتقاليد والظروف ، ولذلك كثرت رحلات الفقهاء من إقليم إلى آخر للتعرف على ما عند الفقهاء الآخرين والاستفادة بفقههم .

٢٨ ــ وكان أكبر ما تميز به هذا الدور هو ظهور نوابغ الأئمة « وحسبك أنه أنجب منهم ثلاثةَ عشرَ مجتهداً ، دُونت مذاهبهم ، وقُلدت آراؤهم ، واعترف لهم الجمهور الإسلامي بالإمامة والزعامة الفقهية[5] » وقد استمرت

---

(١) محمد بن إسماعيل البخاري توفي سنة : ٢٥٦هـ

(٢) مسلم بن الحجاج القشيري توفي سنة : ٢٦١هـ

(٣) محمد بن إدريس الإمام المطلبي ١٥٠ - ٢٠٤هـ

(٤) نشأة الفقة الاجتهادي لأستاذنا الشيخ السايس : ٩١

(٥) المصدر السابق نفسه : ٩٠ .

هذه المذاهب متبوعة فترة ، ثم تنوسي معظمها ، ولم يبق إلا المذاهب الأربعة المعروفة للآن . ويعلل الخضري رحمه الله شيوع المذاهب التي شاعت بنجابة تلاميذها ونبوغهم في الدفاع عنها ، ومساندة الحكام لمذهب من المذاهب ، وتولي القضاء .

٢٩ ــ وقد خلف لنا هذا الدور ثروة فقهية طائلة ، حيث ضبطت الأصول ، وتمهدت الفروع ، وأصبح الإلمام بجزئيات الفقه وكلياته لا يحتاج إلى كبير عناء . وكانت الكتب التي خلفوها ـ ومازالت ـ زاد الفقهاء وإمامَهم .

عصـــر نُصرة المذاهب :

٣٠ ــ يبدأ هذا العصر منذ منتصف القرن الرابع الهجري ، والمؤرخون للفقه الإسلامي يقسمون هذه الفترة قسمين : القسم الأول من منتصف القرن الرابع حتى منتصف القرن السابع ، عندما سقطت بغداد في أيدي التتار ، والقسم الثاني من سقوط بغداد إلى الآن .

والذي يعنينا هنا هو القسم الأول ، أو بالتحديد الثلث الأول من القسم الأول ، حيث كانت الفترة التي شغلها إمام الحرمين من الزمان .

٣١ ــ منذ منتصف القرن الرابع الهجري كانت الدولة الإسلامية قد تمزقت إلى دويلات[1] ، وتوزعت قوتُها قُوىً ، فرأينا في الأندلس أميراً للمؤمنين ، وفي المغرب أميراً للمؤمنين ، وفي مصر الإخشيد يستقل بها ،

---

(١) انظر في تفصيل ذلك . آدم ميتز تاريخ الحضارة العربية ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وانظر حسن إبراهيم حسن . تاريخ الإسلام السياسي ، وكذلك . أحمد أمين : ظهر الإسلام .

وكل ما يربطه ببني العباس دعوة لخليفتهم في خطبة الجمعة ، وفعل مثل الإخشيديين بنو حمدان في حلب ؛ والزيديون في اليمن ، والسامانيون في أقصى المشرق حتى قضى عليهم يمين الدولة السلطان محمود بن سُبُكْتِكِين[1] ، أما (بنو بُوَيْه) فقد أحكموا قبضتهم على بغدادَ نفسِها ، حتى قضى عليهم السلجوقيون ، وبدأ الصراع بين هذه الدويلات يأخذ أدواراً وصوراً متعددة .

ومع أن هذه كانت الصورة العامة للحالة السياسية ، فقد كانت هناك فترات استقرار ، تطول حيناً ، وتقصر حيناً ، تنعم بها بعض المناطق ، فينطلق أهلها في طريق الازدهار والتقدم ، ويُضيفون إلى رصيد الإنسانية ويتقدمون بها خطوة أو خطوات .

٣٢ ــ ومع أن الناحية العلمية والحضارية مرتبطة بالناحية السياسية فإنَّ ما كان من ازدهارٍ حضاري وعلمي وفكري في المرحلة السابقة ظل له أثر مستمر إلى ما يقرب من قرن ، أو قُل : إن القرن الأول من هذه الفترة حصد كلَّ جهود الفترة السابقة .

٣٣ ــ وقد ساعد على استمرار النشاط والازدهار في مطلع هذه الفترة أن تنافس الدويلات كان يدخل هذا المجال : مجال العلم ؛ فتُباهي كلُّ دولة بعلمائها وأدبائها وفلاسفتها .

---

(١) السلطان محمود كان سنياً عادلاً قضى على الدولة السامانية (طبقات الشافعية ٣١٤/٥) .

ويؤيد ما نقوله تلك الأسماء التي أضاءت سماء العلم في تلك الفترة نذكر منهم : ابن سينا الشيخ الرئيس صاحب الشفاء ، وابن مسكويه من أعلام الفلسفة ، والبيروني صاحب المصنفات التي تفوق العد والحصر في التاريخ والفلك والنجوم والمنطق ، والقُشيري صاحب الرسالة ، والبيهقي جامع نصوص الشافعي وناشر علمه ، وأبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد إمام الحرمين ، وأبو عبد الله الخبازي عالم القراءات ، وأبو عثمان الصابوني شيخ الإسلام المفسر الواعظ ، والفوراني أستاذ إمام الحرمين شيخ الشافعية في وقته ، والقفال المروزي وحيد زمانه في الفقه ، والسُّلمي الأزدي النيسابوري الصوفي الحافظ له نحو مائة مصنف ، وابن سيده صاحب المخصص ، والأعلم الشنتمري ، والباخرزي ، والمجاشعي صاحب إكسير الذهب في صناعة الأدب[1] .

٣٤ ـ ومع وفرة هؤلاء الأعلام ، ومع خصوبة العصر وإرثه لكل ما تقدم من ازدهار ، إلا أن التمزق السياسي الذي أصاب الدولة أدى بالعلماء إلى ما يشبه الطريق المسدود ، فكأن تمزق الأمة الإسلامية أصاب الفكر وأهل الفكر بالتمزق أيضاً ؛ ذلك أن الدولة في الإسلام ليست غلبة وسلطاناً ، وإنما رسالة وعقيدة ، فالأفراد فيها أعضاء في جسد حي ، وخلايا نابضة في جسم قوي متحرك ، فلما تمزق الجسد نشطت الخلايا للدفاع والحركة ، وذلك يكون إلى حين ، ومثل هذه الحركات تكون متسمةً بالعنف والاضطراب غالباً بل دائماً ، ومن هنا كان بأس علماء هذا العصر بينهم ، فبدأ صراع المذاهب والآراء ، وشاعت المناظرات واستشرت ، ولم يكن

(١) انظر . عبد العظيم الديب . إمام الحرمين : حياته وآثاره : ٢٠ ، ٢١ .

هدفها الوصول إلى الحقيقة كما كان في عصر الأئمة ، وإنما صارت المناظرة هدفاً في ذاتها ، وإن أردت الحق صارت مجالاً لإظهار الغلبة والتباهي بقهر الخصم والتبجح بالظهور عليه .

ومن هنا كان شغلهم (غالباً) دراسةَ ما ورثوه من علم السابقين ، ترجيحاً وتفصيلاً ، وشرحاً وتقريراً ، وتمجيداً وانتصاراً ، ولو كانت السياسة في يد واحدة والأمة واحدة كما أرادها ربها ﴿ إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ (الأنبياء : ٩٢) ـ لانطلقت هذه العقول الجبارة في مجالات أوسع ، وآفاق أرحب ، ولكن سبقت إرادة الله .

٣٥ ـ كانت السمة المميزة للعصر أنه عصر نصرة المذاهب ، وإن شئت الدقة قل : عصر صراع المذاهب ؛ فقد استشرى هذا الصراع واستفحل وصار تحارباً وتغالباً ، واستخدمت فيه كل الوسائل من أخسها إلى أعنفها ، حتى وصل الأمر إلى حد وضع الأحاديث في تفضيل إمام على[1] إمام ، وإلى استعداء السلطان على المخالفين ، وإلى الدس والوقيعة عند الحكام .

ونؤكد أيضاً أن هذه السمة مع أنها هي السمة العامة إلا أنه كان هناك دائماً معادن صلبة ، لم تصهرها تلك المحن ، ولم يطمِرها ذلك الركام ، فكان هناك دائماً من استخلص نفسه ، أو قل استخلصه الله من هذه المعوّقات ، فسمت نفسه إلى الاجتهاد ، ونظر في علم السابقين فاعترف لهم بحقهم ، وعرف لنفسه أيضاً حقها ، ولكن ذِكْر هؤلاء لم يشع ، لأنهم

---

(١) انظر الطوفي : أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم . رسالة في المصلحة المرسلة مستخرجة من شرحه للأربعين النووية . وقد حققها أستاذنا الفاضل الدكتور مصطفى زيد ، وألحقها بكتابه : المصلحة في التشريع الإسلامي .

كانوا يتقون من أولئك تقاة ، فكانوا على مذهبِ مثلَهم ، يحتمون برايته ويستعينون بأتباعه .

٣٦ ـــ ومما يشهد لما نقول من سيطرة المذاهب ما ننقله بنصه من كتاب فتاوى القفال :

« كان القاضي أبو عاصم[1] العامري يعبر يوماً على باب مسجد القفال والمؤذن يؤذن للمغرب ، فنزل ودخل المسجد ، فلما رآه القفال أمر المؤذن حتى يثني الإقامة ، وقدم القاضي فتقدم ، وجهر بالتسمية مع القراءة ، **وأتى بشعار الشافعية في صلاته ، وكان ذلك منهما تهويناً لأمر الخلاف في الفروع** .

هذا وقد كان ميل القفال أن كل مجتهد مصيب ، وعن هذا أفتى بأن الصلاة خلف الحنفي تجوز ، وإن كان المأموم شافعياً ، من جهة أن تارك الصلاة يقتل عندنا ، ولو لم يكن الحنفي في صلاة شرعية إذا أداها على وفق اعتقاده لأمر بصلاة صحيحة في الشرع ، وإذا لم يأت بها حُمل عليه بالسيف ، كمن يصلي بغير طهور ، لا يَسْلم بهذا الفعل عن الدعاء إلى صلاة لها وقع في الشرع بوعيد القتل ؛ ولأنه إن لم يصب في حق غيره فجواز صلاته في حق نفسه كاف لجواز الاقتداء به .

وكان الأستاذ أبو طاهر الزيادي[2] ، والشيخُ أبو حامد[3] على أن الحنفي إن أتى بأركان وشروط قامت الدلالة على اعتبارها تصح صلاته ، ويصح الاقتداء به وإلّا فلا .

---

(١) من أئمة الحنفية .

(٢) محمد بن محمد بن مَحْمَش . محدث . فقيه . سلمت إليه الفتيا بنيسابور توفي : ٤١٠هـ .

(٣) أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني . شيخ الشافعية في العراق توفي : ٤٠٦هـ (طبقات الشافعية الكبرى : ٤/٦١) .

وذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[1] أن الصلاة خلفهم فاسدة . . . وقد اتفق الكل على أنهم لا يقتلون خلافاً لتارك الصلاة ، لأن من صَوَّبَهُمْ صَحَّحَ فِعْلَهُمْ . . . وحقن الدماء مما يحتاط فيه ، ودرء القتل مأمور به ما أمكن[2]» .

هذه مسألة من مسائل كتبهم ، تشهد بمدى سيطرة الصراع المذهبي على التفكير . وإن تسجيل موقف القفال من القاضي أبو عاصم العامري يدل في ذاته على حجم الخلاف وسيطرته ، وما أشبه ما كان بين القفال والعامري بتصافح قادة الدول المتصارعة حيث تسجله الصور وتطلع علينا به الصحف ؛ فإن تصافح الأصدقاء لا يصور ولا يسجل ، وكذا لا ينشر عن طلوع الشمس إذا طلعت ، وإنما يرصد كسوفها ، وينشر عنه إذا حدث ، وهكذا كانت صلاة العامري في مسجد القفال حدثاً يسجل في الكتب ، ويجامل القفال ، فيأمر بتثنية الإقامة ، ويجامل العامري ، فيجهر بالبسملة ، **ويأتي بشعار الشافعية . كذا !!**

وإذا كانت هذه مسألة من كتاب فهناك كتب كاملة تشهد بوجه آخر على سيطرة الخلاف وأثره في توجيه الفكر ، فقد أُلِّفَتْ كتب تحوي المسائل المشكلة بقصد عرضها لإحراج الخصم عند المناظرة ، وينص مؤلفوها على أن هذا هو غرضهم من تأليفها ، ويسمونها باسم ينطق بذلك ، فيقولون : هذا كتاب في (المعاياة) وفي المختار والقاموس والمعجم

---

(1) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران . فقيه متكلم أصولي توفي : ٤١٨ (طبقات الشافعية : ٤/٢٥٦) .

(2) فتاوى القفال : كتاب الصلاة (مخطوطة غير مرقمة الصفحات) والقفال هو أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي توفي : ٤١٧هـ (الطبقات الكبرى للسبكي : ٥/٥٣ـ ٦٢) .

الوسيط : المعاياة أن تأتي بشيء لا يُهْتَدىٰ لوجهه . وفي أساس البلاغة : تقول : إياك ومسائل المعاياة ؛ فإنها صعبة المعاناة .

ومن ذلك كتاب أبي العباس الجرجاني[1] (المعاياة) ويسمى (الفروق) ولنورد مسألة قصيرة من مسائله . قال : « إذا قال لأمته : إن صليت مكشوفة الرأس ركعتين فأنت حرة قبلها . فصلت ركعتين مكشوفة الرأس . نظر : فإن كانت عاجزة عن الستر عتقت ، لأن صلاة الحرة تصح مكشوفة الرأس عند العجز عن الستر ، فيأخذ به شرط العتق . وإن كانت قادرة على الستر لم تعتق ، لأنها لو عتقت ، لعتقت قبل صلاتها ، ولا تصح صلاة الحرة مكشوفة الرأس مع القدرة ، فلا يوجد الشرط الذي علق عليه العتق ، فصححنا الصلاة ، وأبطلنا العتق ؛ لأن ثبوته يؤدي إلى سقوطه وسقوط غيره » . في مثل هذا تؤلف الكتب لتكون عُدةَ المناظر وعونَه .

٣٧ ــ وكثيراً ما كانت المناظرة تجرهم إلى ما لا يرضَوْنه لدينهم ، يتنبه لذلك منهم من عصمه الله ، فيعرفه من نفسه ويستغفر الله منه ، يقول شيخ فقهاء الشافعية بالعراق الشيخ أبو حامد الإسفراييني : « لا تُعلِّق كثيراً مما تسمع مني في مجالس الجدل ؛ فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ، ومغالطته ، ودفعه ومغالبته ، فلسنا نتكلم لوجه الله خالصاً ، ولو أردنا ذلك ، لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام ، وإن كنا في

---

(١) أحمد بن محمد بن أحمد القاضي . إمام في الفقه توفي : ٤٨٢هـ (طبقات الشافعية : ٧٤/٤) .

كثير من هذا نبوء بغضب الله ، فإنا مع ذلك نطمع في سعة رحمته[1] »

هكذا : ختل ـ مغالطة ـ مغالبة .

وإذا كان الشيخ أبو حامد قد تنبه لذلك فدعا إلى عدم تسجيل ما يجري منه في مجالس المناظرة ـ فكم غير أبي حامد لم يتنبه ولم ينبه ؟؟ ، بل كم تنبه ، ولم ينبه ؟؟

٣٨ ـ قلنا : إن الأمر لم يكن يقف عند المناظرة ، وإنما كان يصل أحياناً إلى استعداء الحكام على أتباع المذهب المناوىء والكيد لهم ، والدس عليهم ونذكر حادثة واحدة ، لما كان لها من صلة بإمام الحرمين ، حيث اصطلى بنارها ، واكتوى بأُوَارها ، وكان لها في حياته أبعدُ الأثر ، وتلك الحادثة معروفة في التاريخ بفتنة الكُنْدري[2] ، وقد رواها السبكي في عدة مواضع قال :

« ونبغ من الحنفية طائفة أشربوا في قلوبهم حب الاعتزال والتشيع ، فخيلوا إلى ولي الأمر الإزراء بمذهب الشافعي عموماً ، وبالأشعري[3] خصوصاً[4] » وكان السلطان في ذلك الوقت طغرلبك السلجوقي[5] وكان

---

(١) السبكي : تاج الدين عبد الوهاب بن علي . طبقات الشافعية الكبرىٰ : ٤/٦٢ .

(٢) محمد بن منصور بن محمد أبو نصر ، وزير طُغْرُلْبَك قتل سنة : ٤٥٦هـ (طبقات الشافعية) .

(٣) الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل إمام الأشاعرة توفي : ٣٢٤هـ (تاريخ بغداد : ١١/٣٤٦) .

(٤) طبقات الشافعية : ٤/٢٠٩ ، وانظر شذرات الذهب : ٣/٢٩٤ .

(٥) محمد بن ميكائيل السلطان توفي : ٤٥٥هـ .

رجلاً سنياً خَيِّراً عادلاً محبباً إلى أهل العلم ، ولكن كان وزيره الكندري وزير سوء خبيث العقيدة متعصباً على أهل السنة ؛ فاستعان بتلك الطائفة من الحنفية في تدبير مؤامرته التي دفعه إليها سوء اعتقاده ، مع أمر آخر هو الحقد ودسائس السياسة ؛ ذلك أن أبا سهل بن الموفق[1] كان رئيس نيسابور ، وكان رجلاً فاضلاً عالماً محبباً إلى أهل السنة وعلمائها ؛ فذاع صيته وارتفع شأنه بسبب حب العلماء له ، وتقديرهم لمعاونته ، فخشي (الكندري) أن ينازعه الوزارة ، فأوحى للسلطان أن يلعن كل خارج على الدين ، وكلِّ ذي عقيدة فاسدة ، واستصدر الأمر من السلطان السني بذلك ، واتخذه ذريعة إلى لعن الأشاعرة وأهل السنة إذ أخذ أولاً يسب ويلعن المبتدعة من غير أن يسمي أحداً ، ورويداً رويداً مكن للمعتزلة من المنابر ، وتركهم يتهجمون على أهل السنة ، ويسبونهم ، وينسبون إليهم مالا يقولون ، حتى اضطرب الناس ، وحاروا في أمرهم ، وحاولوا أن يصلوا إلى السلطان (طغرلبك) لشرح الأمر له ، ولكنه كان محجباً لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق وزيره الكندري[2] .

وعندما وصل إليه من وصل ، وشرح له الأمر ، سأله : هل الأشعرى يقول كذا وكذا ؟ قال : لا . قال السلطان : قد لعنا من يقول ذلك .

٣٩ ــ اتخذ الكندري هذه الوسيلة ليحط من قدر غريمه ومنافسه ابن الموفق الذي كانت منزلته في ازدياد ، ويخشى وصولَه للوزارة ، كما نَفَّسَ عن خبث عقيدته وفساد مذهبه .

---

(١) محمد بن هبة الله بن محمد بن الحسين . ابن الإمام جمال الإسلام توفي : ٤٥٦هـ .
(٢) طبقات الشافعية الكبرى : ٣٨٩/٣ وما بعدها ، جزء ٣٠٠/٤ .

٤٠ ـ ولم تقف الفتنة عند السب واللعن على المنابر ، فقد استصدر الوزير أمراً من السلطان بالقبض على الرئيس الفراتي ، وأبي القاسم القشيري[1] ، وإمام الحرمين ، وأبي سهل بن الموفق ، ونفيهم ومنعهم من المحافل .

وكان إمام الحرمين ـ ذلك الذكي الألمعي ـ قد أدرك ما يدبر ؛ فخرج قبل القبض عليه ، وكذلك خرج أبو سهل بنُ الموفق ، وقبض على القشيري والفراتي وغيرهما ، وأغرى بهم العامة والدهماء يسبونهم ، ويجرونهم ، ويستهزئون بهم .

٤١ ـ واحتال ابنُ الموفق لإخراجهم من السجن ، فلم يستطع ، فجمع رجالاً من أعوانه وغافل الكندري ورجاله ، وهجم على السجن ، وأخرج أئمة أهل السنة منه .

وقد جزعت البلاد الإسلامية من أقصاها إلى أقصاها لهذه الفتنة ، ولما أصاب أهل السنة من المحنة التي عمت علماء الأمة وأئمتَها ، قالوا : خرج أربعمائة قاض من قضاة المسلمين من بلادهم بسبب هذه الواقعة ، وجمعهم موسم الحج ، وبعد انتهاء المناسك حان رجوع الحاج إلى وطنه ، فتشتت فكرُهم وحاروا في أمرهم إلى أين يذهبون ؛ فدعوا القشيري إلى أن يعظهم ، فصعد المنبر ، وشخص في السماء زماناً ، وأطرق زماناً ، ثم قبض على لحيته ، وقال : يا أهل خراسان بلادكم . بلادكم ، إن الكندري غريمكم قطع إرْباً إرْباً ، وها أنا أشاهده الساعة ، وكان الأمر كما قال .

---

(١) عبدُ الكريم بن هوازن أبو القاسم القشيري الإمام علمًا وعملاً ، توفي : ٤٦٥هـ .

٤٢ ـــ ويشهد بضراوة هذه المحنة ما سجلته رسالة القشيري المسماة (شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة) ، وقد توجه بهذه الرسالة إلى البلاد الإسلامية يستنجد بأهلها ، ومما جاء فيها : « . . . ظهر ببلاد نيسابور ما دعا أهلَ الدين إلى شق صدور صبرهم ، وكشف قناع ضيرهم ، بل ظلت الملة الحنيفية تشكو غليلها ، وتبدي عويلها[1] » وجاء فيها .

« معاشر المسلمين الغياث ! الغياث !! سَعَوْا في إبطال الدين ، وَرَأَوْا هدم قواعد المسلمين ، وهيهات هيهات[2] » .

وقد تجاوب أئمةُ الإسلام مع علماء نيسابور ، واستجابوا لاستغاثة القشيري ، فقام كل منهم بحسب قوته .

ولم تهدأ ريح هذه الفتنة إلا بعد مقتل الكندري ، وبعد ظهور نظام الملك ، حيث استقرت الأوضاع ، واطمأن أهلُ السنة على دينهم .

٤٣ ـــ وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نحدد ملامح العصر الذي عاش فيه إمام الحرمين على النحو التالي :

* ورث هذا العصر عن العصر السابق ثروة حضارية علمية ، وبخاصة في الفقه وعلوم الشريعة .
* سَعِد بجيل من العلماء الأفذاذ في فروع المعرفة كافة .
* ساده شعور بالتمزق والأسى سد طريقَ الانطلاق والتطور .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي : ٣٩٩/٣ .
(٢) المصدر السابق نفسه : ٣٠٦/٤ .

* سيطرت العصبية المذهبية أو الصراع المذهبي على الحركة الفكرية .
* لم تخْلُ هذه المرحلة من فترات استقرار مثلما كان في العشرين سنة الأخيرة من حياة إمام الحرمين ، أيام السلطان (ألب أرسلان) ووزيره (نظام الملك) .
* لم يخْلُ هذا العصر من أئمة أعلام تغلبوا على ظروف عصرهم .

٤٤ ـ وهذه الظروف كان لها أثرها في حياة إمام الحرمين ، إذ جعلته يُقبل على (نظام الملك) ، وتتوثق الصلة بينه وبينه ، ويؤلف الكتب باسمه مثل : (النظامي في الأركان الإسلامية) ، (الغياثي[1] في الإمامة) ، وأكثر من الثناء على (نظام الملك) حتى نسب إلى المبالغة في ذلك ؛ فقد قال في خطبة (الغياثي) : أقدمه (لسيد الورى ومؤيد الدين والدنيا ، ملاذِ الأمم ، ومستخدم السيف والقلم ، ومن ظل ظلُّ الملك بيمن مساعيه ممدوداً . . . إلى آخر كلام طويل ختمه بشعر جاء فيه :

تدين لك الشمُّ الأنوف تخضُّعاً
ولو أن زُهر الأفْق[2] أَبْدَتْ تمردا
لجاءتك أقطارُ السماء تجرها
إليك لتعفو أو لتُوردها الردىٰ
وما أنا إلا دوحةٌ قد غرستَها
وَأَسْقَيْتَها ، حتى تمادىٰ بها المدىٰ
فلما اقشعرَّ العود منها وصوحت
أتتك بأغصانٍ لها تطلب الندىٰ

(١) من ألقاب نظام الملك : غياث الدولة .
(٢) زُهر الأفق : هي نجوم الأفق .

قال السبكي : كان شيخي (يقصد والده) يحكي عن شيخنا أبي حيان[1] أنه كان يتعاظم البيتين الأخيرين ،ويقول : كيف يرضىٰ الإمام أن يخاطب (نظام الملك) بهذا الخطاب .

ويقول السبكي : إنه سُرَّ حينما رأى أن إمام الحرمين قد ضرب على البيتين الأخيرين بخطه ، وذلك في نسخة (الغياثي) التي وقعت له من خط إمام الحرمين[2] .

٤٥ ـ ولكن لو تذكرنا أثر نظام الملك في حماية أهل السنة من المبتدعة ، ولو تذكرنا أن إمام الحرمين كان من الفقهاء الذين شُرِّدوا في فتنة الكندري ، ولو تذكرنا أن إمام الحرمين وجد من نظام الملك الحماية والرعاية ، التي مكنته أن يقول مايريد أن يقول ، وأن يجهر برأيه من غير أن يخشى نكاية أو غدراً ، ولو تذكرنا قول إمام الحرمين في كتابه الغياثي : « ولم أجمع فصول هذا الكتاب مضمنة بمباحثتي واختياراتي إلا ومعولي ثقابة رأي نظام الملك[3] » ولو ذكرنا تلك الجملة التي أثبت بها الخوفَ على نفسه من حيث أراد أن ينفيه إذ قال : « ولست أخاف إثبات حكم لم يثبته الفقهاء[4] » ففيم الخوف ؟! ولم الخوف ؟! لاشك أنه كان مستشعراً بأن هناك من يتربص به وبآرائه ، فجعل معوَّله ثقابة رأي نظام الملك ، لوذكرنا ذلك ، ما تعاظمنا توجيه هذا الشعر وهذا المدح إلى نظام الملك .

---

(١) محمد بن يوسف بن علي الأندلسي ثم المصري ، توفي بالقاهرة ٧٤٥هـ .
(٢) الطبقات الكبرىٰ للسبكي : ٢٠٩/٥ .
(٣) الغياثي : فقرة ٥٩١ .
(٤) الغياثي : فقرة ٣٧٨ .

ثم إن (نظام الملك) كان عالماً ورعاً من أهل الحديث ، ولم يكن رجل حكم وسطوة ، والسبكي[1] نفسه ذكر له من الأفضال والكرامات ما يجعله خليقاً بكل مدح وثناء .

٤٦ ـ ولم تكن معاناة إمام الحرمين من المبتدعة وحدهم ، بل كان يتعرض أحياناً لصراع مع الشافعية أنفسهم ، يفسر ذلك هجومُهُ العنيف[2] في أكثر من موضع على أبي الحسن الماوردي[3] صاحب (الحاوي) ، وهو من أعلام الشافعية في عصره ، وكان الصراع يشتد أحياناً حتى يضطر إلى الاحتماء منهم (بنظام الملك) ذكر ابن عساكر : « أن إمام الحرمين اتفقت له نهضة في أعلى ما كان من أيامه إلى أصبهان ، بسبب مخالفة بعض من الأصحاب (الشافعية) ، فلقي بها من المجلس النظامي ما كان اللائق بمنصبه من الاستبشار ، والإعزاز والإكرام بأنواع المبار ، وأجيب بما كان فوق مطلوبه ، وعاد مكرماً إلى نيسابور[4] » .

وكان ذلك راجعاً إلى كراهية إمام الحرمين للتقليد ، وإزرائه على المقلدة ، كما يتضح من كلامه ، وسيأتي لذلك مزيد تفصيل في الفصل الأول من الباب الرابع من هذا البحث .

هذه صورة للحياة الفقهية في عصر إمام الحرمين ، وما كان يعانيه فيها الأئمة المجتهدون ، من المبتدعة حيناً ، ومن المقلدة الناشئة حيناً آخر .

أما نشأته وحياته ففي الصفحات التالية بيان موجز لها .

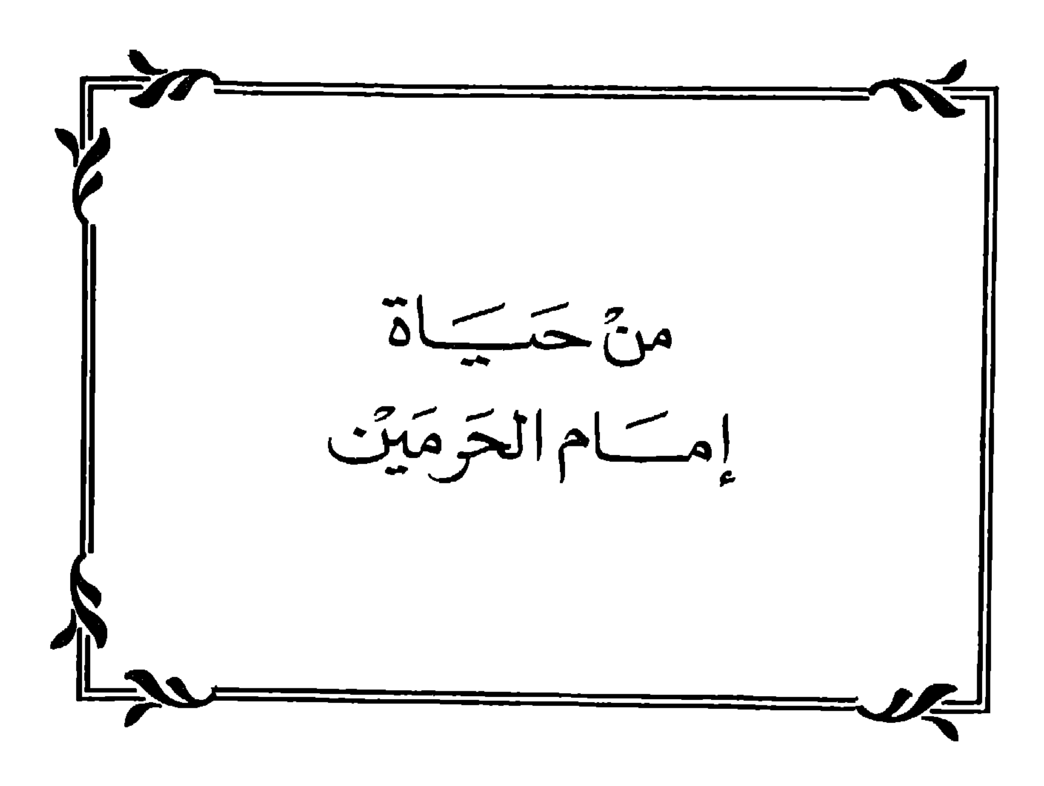
---

(١) الطبقات الكبرى للسبكي : ٣٠٩/٤

(٢) انظر الغياثي : الفقرات ٢٠٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٣٠٣ ، ٤٣٢ .

(٣) علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن . الإمام الجليل توفي : ٤٥٠هـ (طبقات الشافعية الكبرى : ٢٦٧/٥) .

(٤) ابن عساكر : ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله . تبيين كذب المفتري : ٢ ورقة ٧٧ .



مِنْ حَيَاة
إمام الحَرَمَيْن

بيئتـــــــه :

٤٧ ـ هو أبو المعالي ، عبد الملك بنُ عبد الله ، بنُ يوسف ، بنُ عبد الله ، بنُ يوسف بن محمد بن حَيُّويَة الطائي السِّنْبِسِي .

شَغَل رضي الله عنه من الزمان ، تسعاً وخمسين سنة من سني القرن الخامس الهجري (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ) . ومن المكان المشرقَ الإسلامي ـ أما علمه وصيته ومنزلته ، فقد ملأت من المكان المشرق والمغرب ، ومن الزمان من يوم أن نبغ وظهر إلى اليوم ، ثم إلى ما شاء الله .

ومع أن هذا القرن الخامسَ الهجري يمثل قمة التمزق الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية وتفرقها إلى دويلات في المشرق والمغرب إلا أنه كان من أخصب فترات الحصاد للنهضة العلمية الرائعة التي بدأها خلفاء الإسلام منذ كان للإسلام دولة . فقد شهد هذا القرن أعلاماً من الأئمة في كل علم وفن ، وليس بعجيب ولا غريب ألا يتنافى هذا التمزق السياسي والاضطراب الطائفي مع الازدهار العلمي ؛ فقد كانت كل دويلة تحرص على أن يكون لها مدارسها وعلماؤها وأدباؤها وشعراؤها ، استكمالاً لأبَّهة الملك ومظاهره .

٤٨ ـ وكانت منطقة خراسان وريثة الحضارة والفلسفات والعلوم القديمة من أخصب المناطق إنجاباً للعلماء والأئمة ، وكانت (نيسابور) التي نشأ بها إمام الحرمين من أزهى مدن خراسان ، وكانت المجتمعات تموج ببقايا من عقائد بائدة : فارسية وهندية ويونانية وسريانية .... الخ ، وكانت هذه العقائد تتخفَّى وراء فلسفات ومذاهب وطوائف وفرق ، ولا يهدأ للصراع والجدل بينها أوار ، فهي بيئة علم وحضارة ، وفكر متوثب ، وآراء متدافعة متنافسة مما كان حرياً أن يؤثر في شخصية إمام الحرمين رضي الله عنه ويزيد من احتداد قريحته ، واشتعال ذكائه ، وتوقد ذهنه .

بيتـــه ونشأتـــه :

٤٩ ـ فإذا انتقلنا إلى البيت الذي ولد فيه ، وإلى أول نسيم استنشقه ، وأول توجيه تلقاه ، نجد أن والده ، « هو أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الطائي السنبسي[١] » . وروى الذهبي عن ابن الأخرم قال : « سمعت أبا محمد يقول : أنا من سنبس قبيلة من العرب[٢] » .

هذا والده اسماً ولقباً وقبيلة . وأما منزلته ، فقد كان « إمام عصره بنيسابور تفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصُّعْلوكي . وقدم (مرو) قصداً لأبي بكر بن عبد الله بن أحمد القفال المروزي ، فتفقه به وقرأ الأدب على والده يوسف الأديب (بجوين) . وبرع في الفقه ، وصنف فيه التصانيف المفيدة ، وشرح المزني شرحاً شافياً ، وشرح الرسالة للشافعي ، وكان ورعاً دائم العبادة شديد الاحتياط ، مبالغاً فيه . سمع أستاذيه أبا عبد الرحمن السُّلمي ، وأبا محمد بن بابويه الأصبهاني ، وببغداد أبا الحسن محمد بن الحسين بن الفضل بن نظيف الفراء وغيرهم ، روى عنه سهل بن إبراهيم أبو القاسم السِّجْزي ، ومات بنيسابور سنة ٤٣٨هـ[٣] » .

وفي سير النبلاء : « قال أبو عثمان الصابوني : لو كان الشيخ أبو محمد في بني إسرائيل ، لنقلت شمائله وافتخروا بها .

وذكروا له من الكرامات ما ذكروا ونسبوا سرها إلى فتاويه ، وأنها كانت السر في هذه الكرامات .

---

(١) الذهبي : شمس الدين محمد أحمد بن عثمان . سير النبلاء : ١١/ورقة ١٣٧ .
(٢) المصدر السابق الورقة نفسها .
(٣) ياقوت : أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي : معجم البلدان : ١٨٢/٥ .

وقالوا : كان صاحب جِدٍّ ووقار ، مجتهداً في العبادة ، مهيباً بين عارفيه وتلاميذه[1] » .

هذا والده الإمام الفقيه المحدِّث الورع العابد المبالغ في الاحتياط .

٥٠ ــ وإذا نظرنا في ناحية أخرى من البيت ، نجد جده رجلاً مرموقاً في (جوين) ألم يقل لنا ياقوت آنفاً : إن والد إمام الحرمين قرأ عليه الأدب ؟؟

٥١ ــ وفي جانب آخر من البيت نرى عمه « أبا الحسن علي بن يوسف الجويني المعروف بشيخ الحجاز . كان صوفياً لطيفاً ظريفاً فاضلاً مشتغلاً بالعلم والحديث ، صنف كتاباً في علوم الصوفية مرتباً مبوباً سماه كتاب السلوة . سمع شيوخ أخيه ، وسمع أيضاً أبا نعيم بن عبد الملك بن الحسن الإسفراييني بنيسابور ، وبمصر أبا محمد عبد الرحمن بن عمر النحاس ، وروى عنه زاهر و[وجيه] ابنا طاهر الشحاميان ، ومات بنيسابور ٤٩٣هـ[2] » .

فَجَدُّه أديب مرموق ، وعمه صوفي محدِّث ، ووالده فقيه عابد . وما أحسن قول ابن عساكر في التبيين : « رباه حجرُ الإمامة ، وحرك ساعدُ السعادة مهده ، وأرضعه ثدي العلم والورع إلى أن ترعرع فيه ونبغ[3] » .

---

(١) سير النبلاء : ١١/١٣٧ . ولعله يقصد بذلك أن بني إسرائيل الذين لايعترفون للأنبياء بالمنزلة كانوا يعترفون بقدره ومنزلته .

(٢) معجم البلدان : ٥/١٨١ - ١٨٢ . وقد صحَّف (وجيه) إلى رجب ، على خلاف ما في المراجع المتعدِّدة .

(٣) جـ ٢ ورقة ٧٣ - ٧٤ .

٥٢ ــ فأما والدته فما يروونه عنها يتفق مع ما روي عن صلاح والده ومبالغته في الاحتياط . يقول ابن خلكان : « وأخبرني بعض المشايخ أنه وقف على جلية أمره في بعض الكتب ، وأن والده الشيخ أبا محمد رحمه الله تعالى كان في أول أمره ينسخ بالأجرة ، فاجتمع له من كسب يده شيء ، اشترى به جارية موصوفة بالخير والصلاح ، ولم يزل يطعمها من كسب يده أيضاً إلى أن حملت بإمام الحرمين ، وهو مستمر على تربيتها بكسب الحل ، فلما وضعته أوصاها ألا تمكن أحداً من إرضاعه[1] » .

وهكذا اختارت له العناية الإلهية بيتاً صالحاً ومهداً نقياً . يرعاه والده الإمام ابن الإمام ، ويلحظه عمه الصوفي المحدث العالم ، وتكفله أمه بالحلال المصفّى .

صفـــــاته :

٥٣ ــ وقد حباه الله صفاتٍ عالية وأخلاقاً سامية هيأت له تلك المنزلة التي شغلها بين العلماء ، وجعلته جديراً بالمكانة التي اعتلاها بين الحكماء :

* فقد ذكروا أنه كان من التواضع لكل أحد بمحل يتخيل منه الاستهزاء لمبالغته فيه ، وما كان يستصغر أحداً حتى يسمع كلامه ، شادياً كان أو متناهياً . ولا يستنكف أن يعزوَ الفائدة المستفادة إلى قائلها . ويقول : هذه الفائدة مما استفدته من فلان[2] .

* ولعل أوضح ما يوضح ذلك أنه كان يتعلم من تلاميذه بعضَ الفنون التي ينبغون فيها ، ولا يجد في ذلك حرجاً ولا غضاضة ، جاء في ترجمة

---

(١) ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد . وفيات الأعيان : ٣٤٢/٣ ، ٣٤٣ .

(٢) التبيين : ٧٩/٢ .

الإمام عبد الرحيم بن الإمام أبي القاسم القشيري[1] :« تخرج على إمام الحرمين . . . وواظب على درسه ، وصحبه ليلاً ونهاراً . . . وكان الإمام يعتد به ، ويستفرغ أكثر أيامه معه مستفيداً منه بعض مسائل الحساب فى الفرائض ، والدور ، والوصية . . .[2] » وليس هذا فقط ، بل كان يُعْنىٰ بأقواله في الفقه ـ الذي هو علم إمام الحرمين الأول ـ لايناقش هذه الأقوال ويبحثها فحسب ، بل كان يسجلها في كتبه ، قال السبكي في الموضع السابق نفسه : « وأعظم ما عظم به الإمام عبد الرحيم أن إمام الحرمين نقل عنه في كتاب الوصية . وهذه مرتبة رفيعة[3] » رحم الله إمام الحرمين ورضي عنه وعن الشافعي الذي كان يقول لتلميذه أحمد بن حنبل : « إذا صح عندك الحديث ، فأعلمني به » .

* كما كان حر الرأي والضمير لا يقلد أحداً ، « فمنذ شبابه رفض أن يقلد والده وأصحابه ، وأخذ في التحقيق[4] » . وفي هذا المجال لم يكن يحابي أحداً ولو كان أباه ، أو أحد الأئمة المشهورين . « قال في اعتراض على والده : وهذه زلة من الشيخ رحمه الله[5] » .

* وكان يتمتع بذاكرة نادرة وحافظة لاقطة . رووْا عنه أنه « كان يذكر دروساً يقع كل واحد منها في عدة أوراق ، ولا يتلعثم في كلمة منها ، ولا

---

(١) أبو نصر عبد الرحيم الإمام ابن الإمام عبد الكريم أبي القاسم القشيري ت ٥١٤ هجرية (طبقات الشافعية : ١٦٥/٧) .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انظر النهاية لإمام الحرمين : ٢٦/٤ .

(٤) تبيين كذب المفتري جـ٢ ورقة ٧٤ .

(٥) ابن العماد الحنبلي : عبد الحي بن أحمد بن محمد . شذرات الذهب : ٣٦٠/٣ .

يحتاج إلى إبدال كلمة منها مكان غيرها . بل يمر فيها مراً كالبرق الخاطف بصوت مطابق كالرعد القاصف[1] » .

* كما تميز - رضي الله عنه - بصبر ودأب نادرين في طلب العلم والبحث ، فمع أنه قعد للتدريس مكان أبيه فلم يشغله ذلك عن البحث والدرس ، « فكان يقيم الرسم في درسه ، ثم يخرج منه إلى مدرسة البيهقي يتتلمذ على أبي القاسم الإسكاف[2] » .

« وكان يبكر قبل الاشتغال بدرس نفسه إلى مسجد الأستاذ أبي عبد الله الخبازي يقرأ عليه القراءات ويقتبس من كل نوع من العلوم[3] » .

جاء في التبيين : « عن أبي الحسن بن أبي عبد الله بن أبي الحسين : سمعت إمام الحرمين في أثناء كلام له يقول : أنا لا أنام ، ولا آكل عادة ، وإنما أنام إذا غلبني النوم ليلاً كان أو نهاراً ، وآكل إذا اشتهيت الطعام أيَّ وقت كان . . . ثم يقول أبو الحسن : كان لذته ولهوه وتفننه في مذاكرة العلم ، وطلب الفائدة من أي نوع كان[4] » .

* كان يؤمن أن العلم لا نهاية له ولا حدود ، وما كان يترك فرصة يستزيد فيها من العلم . في سنة ٤٦٩هـ وهو في ذلك الحين إمام الأئمة فخر الإسلام وقد جاوز الخمسين من عمره . « في ذلك الحين قدم إلى نيسابور الشيخُ أبو الحسن علي بن فَضَّال بن علي المجاشعي النحوي ، فقابله إمام

---

(١) وفيات الأعيان : ٣٤١/٢ .

(٢) تبيين كذب المفتري : ٧٥/٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) المصدر السابق : ٢ ورقة ٧٩ .

الحرمين بالإكرام ، وأخذ في قراءة النحو عليه ، والتلمذة له ، وكان يحمله كل يوم إلى داره ، ويقرأ عليه كتاب إكسير الذهب في صناعة الأدب[1] » .

وكان المجاشعي يقول : « ما رأيت عاشقاً للعلم مثل هذا الإمام[2] » .

* وكذلك رزقه الله رقةَ القلب وخشوعه ، وشفافية نادرة ، قالوا : « ومن رقة قلبه أنه كان يبكي إذا سمع بيتاً أو تفكر في نفسه ساعة ، وإذا شرع في حكاية الأحوال ، خاصة في علوم الصوفية ، في فصول مجالسه بالغدوات أبكى ببكائه ، وقطر الدماء من الجفون بزعقاته وإشاراته لاحتراقه في نفسه ، وتحققه مما يجري من دقائق الأسرار[3] » .

ويصور السبكي هذا قائلاً : « وإذا وعظ ألبس الأنفس من الخشية ثوباً جديداً ، ونادته القلوب : إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا[4] » .

وقد اتجه إلى هذه الصوفية اتجاهاً أصيلاً غير مفتعل ، عن علم لا عن تقليد ، فقد وجهه هذه الوجهة النتائج التي حصل عليها من دراسته لكل ما درس من العلوم ، فقد درس « خمسين ألفاً في خمسين ألفاً وغاص فيما نُهِيَ أهلُ الإسلام عنه » ولم يجد لكل هذه العلوم برد اليقين وثلج الصدر ، فعاد عنها إلى دين العجائز .

---

(١) تبيين كذب المفتري: ٢ ورقة ٧٩

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) تبيين كذب المفتري : ٢ ورقة ٧٩ ، وانظر أيضاً وفيات الأعيان : ٣٤١/٢ وما بعدها .

(٤) طبقات الشافعية الكبرى : ٢٥٠/٣

وهو منذ أخذ في البحث يجد العقلَ يقف في أمور لا يجول فيها[1] . فَجَدَّ في البحث واجتهد ، ووجد أن كل ما يوصله إليه العقل وحده لا يحقق لذة المعرفة التي يبغيها ، ولذا عاد إلى القلب واعتمده وسيلةَ العلم وطريق المعرفة .

* أما كرمه وسخاؤه ، فقد كان مضرب المثل ، لم يشغل بمال يثمره ، ولا براتب يدخره ، بل رَوَوْا « أنه كان ينفق من ميراثه ، ومن معلوم له على المتفقهة[2] » .

تلك أطراف من صفاته التي وصفه بها معاصروه والمؤرخون له . ولنا نحن أن نرى له بجوار هذه الصفات أخرى رأيناها تلوح من خلال (دراستنا لمؤلفاته) . وسنشير إلى طرف بسيط من ذلك خشية الإطالة .

* كان رضي الله عنه على ثقة كاملة بنفسه ، عارفاً قدره ، معتزاً بعلمه . ولنسمع معاً قوله تعقيباً على مناقشة للقول في الخبر المتواتر : « وقد أتى هذا المقدار على أسرار لا تحويها أسفار ، وهو على إيجازه لا يغادر وجهاً من البيان تمس إليه الحاجة ، وينزل كل كلام وراءه كالفضل المستغنى عنه[3] » .

وبعد أن ينتهي من القول في مدارك العقول ، يعقب بقوله : « ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل ، ولكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر من هذا[4] » .

---

(١) انظر البرهان فقرة : ٥٥ وما بعدها

(٢) طبقات الشافعية : ٢٥٢/٣ والتبيين:٢ ورقة ٧٧

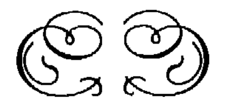
(٣) البرهان فقرة : ٥١٥ .

(٤) البرهان فقرة : ٣٧ .

وربما يشهد لهذا الاعتزاز وتلك الثقة أيضاً ما قاله في الفقرتين : **٥٩٢ - ٥٩٣** من البرهان ، وهو يناقش تحمل الرواية وجهة تلقيها : « ولو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأَبَوْهُ . . . وهم عصبة لا مبالاة بهم في حقائق الأصول . وإذا نظر الناظر في تفاصيل هذه المسألة صادفها خارجة في الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها ، وهذا هو المعتمد الأصولي ، فإذا صادفناه لزمناه ، وتركنا وراءه المحدِّثين يتقطعون في وضع ألقاب وترتيب أبواب » .

ويشهد لهذا أيضاً قوله في الفقرة : **٢٣٤** من البرهان . تعقيباً على عرضه لأنواع الجموع : « ونحن من هذا المنتهى نفرع ذروة في التحقيق لم يبلغ حضيضها ونفترع معنى بكراً هو على التحقيق منشأ اختباط الناس في عماياتهم » .

* كما نرى في مؤلفاته ذكاء متوقداً ، وعقلاً صافياً ، وسماحة في مناقشة الخصوم ، وتقديراً للعقل وللعلم ، ونكتفي بهذا الآن في هذا الموضع .



أســـاتذته وشيوخــه :

٥٤ ــ وفي هذه البيئة الصالحة درج ، وفي هذا البيت الطاهر نما وترعرع ، وبهذه المواهب الإلٰهية حبا ونبغ .

سمع أول ما سمع من أبيه الإمام أبي محمد صاحب التفسير الكبير والتبصرة والتذكرة ، ومختصر المختصر ، وشرح المزني ، وشرح الرسالة للشافعي ، وأتى على جميع هذه المصنفات ، وقلبها ظهراً لبطن ، وتصرف فيها ، وخرَّج المسائلَ بعضَها على بعض .

وانكب على علوم عصره وفنونه يأخذها عن أعلامها ، فخرج إلى مدرسة البيهقي يأخذ الأصولَ عن أبي القاسم الإسكاف الاسفراييني[1] .

أما الحديث « فقد سمعه من أبي بكر أحمد بن محمد بن الحارث الأصبهاني التميمي[2] » ، كما « سمع من أبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النيسابوري النَّصْرَوي ، وأبي حسان محمد بن أحمد المزكيّ ، ومنصور بن رامِش .

كما سمع من أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي ، وسمع سنن الدارقطني من أبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليَك[3] » .

---

(١) التبيين . ورقة ٧٤ وفيات الأعيان : ٣٤١/٢ .

(٢) ياقوت : معجم البلدان : ١٨٢/٢ .

(٣) الذهبي : سير النبلاء : ١١ ورقة ٢٥٥ .

وسمع من أبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز النِّيلي وغيرهم[1] .

وقيل : إنه سمع حضوراً من صاحب الأمم علي بن محمد الطرازي[2] وأجاز له الحافظ أبونعيم الأصبهاني صاحب الحلية ، وحدَّث[3] . كما سمع أيضاً ببغداد من أبي محمد الجوهري[4] .

أما القراءات « فقد كان يبكر كل يوم إلى مسجد أبي عبد الله الخبازي يقرأ عليه القراءات ، ويقتبس من كل نوع من العلوم[5] » .

وأما النحو ، فقد درس ـ مع ما درس في مطلع حياته ـ كتاب إكسير الذهب في صناعة الأدب على مؤلفه : الشيخ أبي الحسن علي بن فَضَّال ابن علي المجاشعي[6] .

هؤلاء الأئمة الأعلام هم الذين ذكرت المراجع أن إمام الحرمين تتلمذ لهم ، ولا شك أن هناك غيرهم لم يحصهم المترجمون .

٥٥ ــ درس إمام الحرمين على هؤلاء الأعلام وغيرهم ، ولم يكن هذا هو طريقه الوحيد للدرس . فقد جاء في (تبيين كذب المفتري) عنه أنه قال عن دراسته للأصول على أستاذه أبي القاسم الإسكاف الإسفراييني : كنت قد علقت عليه في الأصول أجزاء معدودة . وطالعت في نفسي مائة مجلدة[7] .

---

(١) طبقات السبكي : ٢٤٩/٣ وما بعدها

(٢) الذهبي : سير النبلاء : ١١ ورقة ٢٥٥ .

(٣) طبقات السبكي :٣/ ٢٤٩ وما بعدها

(٤) الذهبي : سير النبلاء : ١١ ورقة ٢٥٥ .

(٥) تبيين كذب المفتري : ٧٥/٢ .

(٦) المصدر السابق : ٧٩/٢ .

(٧) المصدر السابق : ٧٥/٢ .

وليس هذا بعجيب ولا غريب ، بل هذا هو المعقول المأمول ، فمهما اتسع وقت الأستاذ لتلميذه ، فلن يحيط معه بأكثر من أجزاء معدودة .

فعلى أعلام العصر تتلمذ ، وعلى كتب المكتبة الإسلامية للأئمة السابقين تعلم . ألم يقل لنا : « ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر اثني عشر ألف ورقة[1] » .

ألم يقل لنا : « لقد حفظت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً[2] » ؟

ومن المؤكد أنه درس الفلسفة وعلومها المختلفة ، يشهد لذلك ما نراه في مؤلفاته المختلفة من عبارات ومصطلحات فلسفية ، بل ومن منهج وطريقة .

ألم يقل لنا : إنه خاض فيما نُهِيَ أهل الإسلام عنه ، ولا نشك في أنه يقصد بذلك العلومَ الفلسفية . ومع ذلك لم نعلم أي كتب فلسفية قرأ ، ولا من أي فيلسوف سمع ، ولا على أي متفلسف تعلم .

ويبدو أن من كتبوا أخباره سكتوا عن ذلك عمداً لعلمهم أن هذه العلوم كانت مستنكرة من أهل السنة ومن العامة ، وأنهم لم يكونوا يرضَوْن عن دارسيها ومتعلميها ، ومن هنا لم نجد أي إشارة إلى المصادر والكتب التي أخذ عنها الفلسفة .

رحـــلات إمام الحـرمين :

٥٦ ــ من المناسب ونحن نتحدث عن شيوخ إمام الحرمين وأساتذته أن نذكر رحلاتِه . فقد عُرِف عن علمائنا الأعلام في تلك الأزمان أنهم كانوا يتخذون الرحلة وسيلتهم لاستتمام العلم ، وإكمال المعرفة . ينبغ العالم

---

(١) طبقات السبكي :٢٥٩/٣

(٢) المصدر السابق نفسه

منهم حيث ينبغ ، فيَثْقَف ثقافةَ بيئية ، ويتعلم علمَ آله وبلده وإقليمه . ومهما كانت منزلة العلماء الذين تعلم عليهم ، فلا يتم له العلم إلا بالرحيل إلى المراكز العلمية المعروفة ، وكانت متعددة منبثة في كل مكان في العالم الإسلامي في ذلك الوقت .

وكان العلماء يقومون بهذه الرحلات إيماناً منهم بأن العلم لا وطن له ، وإيماناً منهم بأن العلم لا نهاية له ، وإيماناً بأن العالم مهما بلغ علمه وارتفع شأنه فسيجد عند غيره فوائد أو زوائد قد لا تكون عنده .

وكانوا يرَوْن في هذه اللقاءات وتلك الرحلات تبادل الخبرات والمعلومات ، واختبارَ الأفكار والنظريات .

فكانوا يسعون إلى اللقاء مع مخالفيهم في المذهب أو في الطريقة أو موافقيهم ، وهم آملون أن يجدوا في ذلك خيراً للعلم والدين .

وإمام الحرمين ليس بدعاً في ذلك ، ولكن يبدو أنه أراد الرحيل أو انتواه ، وقبل أن يشد رحاله . أُخرج مكرهاً مجبراً ـ بسبب تلك الفتنة التي أشرنا إليها عند حديثنا عن عصر إمام الحرمين .

وأياً ما كان الأمر ، فقد رحل إمام الحرمين عن نيسابور ، واغتنم تلك الفرصة « فأقام ببغداد تارة ، وبأصبهان تارة أخرى، وبغير بغداد وأصبهان أحياناً أخرى[1] » .

ولا شك أن بغداد برغم تضعضع مركزها السياسي ، كانت ما تزال من أكبر مراكز العلم والعلماء ، وقد التقى فيها ، كما أشرنا من قبل ، بأبي

---

(١) طبقات الاسنوي : ورقة ٤٨ ـ ٤٩ .

محمد الجوهري وسمع منه الحديث بها ، وأما أصبهان فأمرها في تاريخ العلوم الإسلامية أكبر من أن يُعرَّف به .

أخذ إمام الحرمين يتردد بين هاتيك المراكز « يلتقي بالأكابر من العلماء ، ويدارسهم ، ويناظرهم ، حتى تهذب في النظر وشاع ذكره[1] » .

وما إن شعر بأنه خَبر ما عنده ، وقاسه على ما عند غيره من العلماء واستفاد منهم وأفادوا منه ؛ بعد أن انتهى من مناظرة هؤلاء ومعرفة ما عندهم « رحل إلى الحجاز وهناك جاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب ويقبل على التحصيل[2] » .

وذكر ابن خلكان[3] أنه جاور أيضاً بالمدينة ، ومن هنا جاءه لقبه الذي عُرِفَ به : إمام الحرمين ، وكانت سنه إذ ذاك تقرب من الأربعين ، وكانت تجربته قد استحصدت ، وكان قد وصل إلى العلم الذي حاوله ، وعلم أن لاغناء فيه وحده فهناك في الحرم أضاء له نور قلبه وبهداه أبصر ؛ فكانت فترة مجاهدة للنفس ، وإعلاء للروح والقلب ، وكان لها أبعد الأثر في حياة إمام الحرمين واتجاهه إلى التصوف في آخر أمره .

ولم تكن هذه كل رحلاته ؛ فقد روي « أنه خرج إلى أصبهان في أعلى ما كان من أيامه فلقي بها من المجلس النظامي ما كان اللائق بمنصبه من الاستبشار والاعتزاز والإكرام بأنواع المبار[4] » .

وفي سير النبلاء « أنه صحب الوزير أبا نصر الكندري مدة يطوف معه

---

(١) تبين كذب المفتري ٢/٧٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه

(٣) وفيات الأعيان :٢/٣٤١

(٤) تبيين كذب المفتري : ٢ ورقة ٧٧ .

ويلتقى في حضرته بكبار العلماء ، ويناظرهم ، فتحنك بهم وتهذب وشاع ذكره[1] » .

ونحن نتوقف في قبول هذه الرواية ؛ فإن هذا الوزير كان معتزلياً رافضياً متعصبا على أهل السنة ، وكان هو الذي أثار الفتنة ، وأغرى العامة بأهل السنة ، وكاد لهم . فكيف يصطفي إمام الحرمين ويجعله رفيقاً ؟ ثم إن هذا الوزير قُتل شر قتله عقب انقشاع الغمة وهدوء ريح الفتنة .

فمتى كان اصطفاؤه لإمام الحرمين ؟؟ هل قبل الفتنة ؟ فلماذا لم يحمه إذاً ؟؟ وهو صاحب الشأن الأول في هذه الجرائم . أو بعد الفتنة ؟؟ وقد قتل بعدها شر قتلة !!

وذكر صاحب الشذرات أنه قيل : إن الكندري تاب عن هذه الوقيعة في الشافعي والأشاعرة وحسنت توبته . فإن صحت صحبة إمام الحرمين له تكون بعد التوبة ، بل يحتمل أن تكون قبل الفتنة في أوائل أمر (طغرلبك)[2] و (الكندري)[3] حيث كان (طغرلبك) سنياً ناصراً لأهل السنة متخذاً من ذلك وسيلة إلى تمكين أمره ، فقد يكون الكندري تقرب لإمام الحرمين وأهل السنة ، حتى يرتفع شأنه لدى السلطان (طغرلبك) . ويكون سكوت الاخرين عن ذكر هذه الصحبة بين إمام الحرمين و (الكندري) بمثابة إنكار ما تقدم منه من فضل وجميل لأهل السنة ، بعد ما أوقع بهم في الفتنة التي أشرنا إليها .

---

(١) سير النبلاء : ١١ ورقة ٢٥٥ وما بعدها ، وأشار إلى هذا أيضاً ابن العماد في الشذرات ٣/٣٠١ ونسبه إلى ابن السمعاني في الذيل ، ونبه على أن هذا خلاف ما ذكره ابن خلكان في تاريخه (سنة ٤٥٦) من أنه كان شديد التعصب على الأشاعرة .

(٢) السلطان السلجوقي السني .

(٣) هو محمد بن منصور بن محمد أبو نصر . وزير طغرلبك ، قتل سنة ٤٥٦هـ .



الباب الأول

أصول الفقه عند إمام الحرمين

تمهيـــد :

٥٧ ـ لما كان موضوع بحثنا هو : فقه إمام الحرمين . كان من المناسب بل من الضروري أن نبحث عن أصوله ، أي أصول الفقه عنده وفي رأيه ، ذلك أن أصول الفقه هي أدلته التي يبنى عليها ، ولا شك أن هذه الأدلة تؤثر في توجيه الفقه ، أو تشكيله .

وربما كان لسائل أن يسأل : هل تختلف أصول الفقه بين رجاله وأئمته ؟

ولنا أن نجيب في غير اجتراء على الحقيقة بأنه لا خلاف ـ عند التحقيق ـ بين فقيه وفقيه ، وإمام وإمام ، فكل أهل السنة يبنون فقههم على : **القرآن ـ السنة ـ الرأي** . لا يختلفون في ذلك لا موضوعاً ولا شكلاً ، أعني لا في الأدلة ولا في ترتيبها ، وإنما الخلاف في الفهم والوزن والتقدير[1] .

وما سنبحثه في هذا الباب . هو موقف إمام الحرمين من أصول الفقه ، وما يراه فيها من حيث الفهم والوزن والتقدير ، أي من حيث الجهات التي يتفاوت فيها الأئمة .

وحتى لا يطول بنا الكلام سنقصر بحثنا على المسائل **التي ينفرد فيها إمام الحرمين برأي مخالف ، أو تكشف عن سمة معينة من سماته .**

وهو رضى الله عنه يحدد أصول الفقه قائلاً :

وأصول الفقه أدلته . وما يحال عليه أحكامُ الشرع ، وتُعْتَقَد مرتبطاً لها ثلاثة أقسام :

---

(١) سيأتي لهذه المسألة مزيد إيضاح في الفقرات من رقم ٤٣٧ ـ ٤٤٠

(أ) نطق الشارع .
(ب) الإجماع الحاصل من حملة الشريعة ، وهم علماؤها .
(ج) مسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع"[1] .

فعلى هذا تكون أصول الفقه عند إمام الحرمين خمسة ؛ فإن نطق الشارع يشمل :

١ ـ القرآن الكريم .
٢ ـ السنة الشريفة .
٣ ـ والإجماع هو الثالث . ومسالك الاستنباط تشمل :
٤ ـ القياس .
٥ ـ الاستدلال .

ونحن إذ نعدها خمسة أصول ، فإمام الحرمين يراها كلًّها ترجع إلى ما أخبر به الرسول ﷺ : القرآن والسنة ؛ ذلك أن الإجماع مستند إلى قاطع سمعي ، والقياس يستند إلى نصوص الشارع ، فهو من طرق الاستنباط من النصوص ، وكذلك الاستدلال ؛ فإنه يتعلق بمعانٍ قريبة من معاني الأصول الثابتة .

وفي الصفحات التالية سنحاول أن نزيد ذلك أيضاحاً في فصول على النحو التالي :

ـ الفصل الأول ـ القرآن الكريم . ونتناول فيه القواعد الأصولية اللغوية التي علبها مدار الاستنباط من القرآن ، وبالتالي من السنة .
ـ الفصل الثاني ـ السنة النبوية الشريفة . ويتناول : مايتصل بالسنة من حيث أقسامها ، وروايتها ، ودرجة ثبوتها .

---

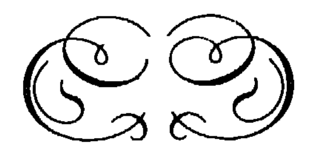
(١) البرهان : فقرة : ٤٨٧ .

ـ الفصل الثالث ـ الترجيح والنسخ . ويتناول : التعارض بين الأدلة من الكتاب والسنة ، وتناسخها .

ـ الفصل الرابع ـ الإجماع . ويتناول : دليله ، وحجيته ، وتحققه .

ـ الفصل الخامس ـ القياس : إثباته ، ومنزلته .

ـ الفصل السادس ـ الاستدلال ـ معناه ، والاختلاف فيه ، وأنواعه .



الفصل الأول
القرآن الكريم

٥٨ ــ مدار هذا الفصل على القواعد المتبعة في الاستنباط من النصوص الشرعية :

أي من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، ولكن جعلناه باسم القرآن الكريم وحده ، مقدرين أن السنة تابعة له في ذلك ، ولأن السنة تحتاج إلى فصل خاص بها ، من حيث إن لها أحكاماً تنفرد بها عن القرآن من جهة أنواعها والرواية والرواة . . . الخ وقد خصصناها بالفصل التالي .

٥٩ ــ وقد جمع إمام الحرمين في كلامه عن الأصول بين القرآن والسنة ، وسماهما معاً : « مَا أخبر به الشارع ﷺ مرة ، ومرة : نطق الشارع ﷺ [١] » .

وهو في ذلك مقتد بالشافعي رضي الله عنهما ، فذلك مفهوم من ذكره لمراتب البيان في الرسالة[٢] ، ونص عليه صراحة في (الأم) حيث قال : « العلم طبقات شتى ، الأولى : الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ثم الثانية : الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولاسنة ، والثالثة : أن يقول بعض أصحاب رسول الله ﷺ قولاً ، ولانعلم له مخالفاً منهم ، والرابعة : اختلاف أصحاب النبي في ذلك ، والخامسة : القياس ، ولايصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان[٣] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٧٦ ، ٤٨٧ .

(٢) ص ٢٦ وما بعدها .

(٣) الجزء السابع : ٢٤٦ .

ويقول أستاذنا أبو زهرة رحمه الله : « قد وجدنا الفقهاء من بعد الشافعي يذكرون الكتاب أولاً ، ثم السنة ثانياً ، وكذلك يقرر أبو حنيفة قبل الشافعي[1] » ، فلعله رحمه الله لم يطلع على كلام إمام الحرمين ، فها نحن قد وجدناه بعد الشافعي يذكر مثله الكتاب والسنة معاً . بل إمام الحرمين في ذلك أكثر من الشافعي ؛ فهو لايعد الكتاب والسنة اثنين فى منزلة واحدة ، بل يعدهما شيئاً واحداً « نطق الشارع ﷺ » .

ويزيد ذلك إيضاحاً وتأكيداً ، فيقول : « فإن قيل لِمَ لم تعدوا كتاب الله تعالى ؟ قلنا : هو مما تُلقي من رسول الله ﷺ ، فكل ما يقوله الرسول فمن الله تعالى ، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى[2] » .

٦٠ ــ وإمام الحرمين إذ يفعل ذلك لا يعني أن السنة في حقيقتها وذاتها في مرتبة القرآن ، وإنما رأى ـ كما رأى الشافعي[3] ـ أن القرآن قد اشتمل على بيان الكليات وكثير من الجزئيات ، والسنة أتمت بيان القرآن ، وفصلت ما أجمل ، ووضحت بعضَ ما قد يدِقُّ على بعض العقول إدراكُه ، فإن السنة مبينة للكتاب في كل ما جاء به من مسائل كلية ، ومفصلة لمجمله ، ولا يمكن أن يكون البيان إلاّ إذا كانت في مرتبة المبين في العلم .

والشافعي ـ ومثله إمام الحرمين ـ إذ يجعل العلم بالسنة في مرتبة العلم بالقرآن عند استخراج أحكام الفروع ؛ فإن ذلك لايتنافى مع كون القران أصل هذا الدين وعموده ، وحجته ، ومعجزة النبي ﷺ ، وأن السنة فرع هو أصلها ولذلك استمدت قوتها منه[4] .

---

(١) تاريخ المذاهب الفقهية : ٢٧٤/٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٧٦ .

(٣) انظر الرسالة (البيان الثالث) فقرة ٩٢ ـ ٩٥ ، وتاريخ المذاهب لأبي زهرة رحمه الله : ٢٧٥/٢ .

(٤) تاريخ المذاهب لأبي زهرة : ٣٧٥/٢ ، ٣٧٦

والمقصود بكون العلم بها في منزلة العلم بالقرآن أن العلم بالسنة في مجموعها في مرتبة العلم بالقرآن ، وليس المراد أن كل مروي عن الرسول ﷺ مهما تكن طرقه في مرتبة القرآن المتواتر .

ثم إن الشافعي قد صرح بأن السنة ليست في مرتبة القرآن في تعرف العقائد .

وإمام الحرمين في موضع آخر صرح بتقديم القرآن على السنة فقال : « وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها : نص الكتاب ، ونص السنة المتواترة ، والإجماع[1] » . بل صرح بمرتبتها ووظيفتها بصورة أكثر وضوحاً حين قال :

« إن معظم آي الكتاب لا تستقل دون بيان الرسول ﷺ[2] » فهو يصرح بأنها تابعة في البيان للكتاب .

٦١ ـ وكأني بإمام الحرمين رضي الله عنه رأى هذا الأصل (القرآن الكريم) أعرف من أن يعرف ، فلم يتعرض له بتعريف أو بيان ، وإنما قصر كلامهُ على ذكر القواعد اللغوية التي تتعلق بالاستنباط منه ، وهي في الوقت نفسه كما أشرنا تتعلق بالاستنباط من السنة . وسنعرض فقط للمسائل التي ينفرد فيها باتجاه أو تكشف عن سمة من سماته كما قلنا .

٦٢ ـ يقتدي إمام الحرمين أيضاً بالشافعي في تسمية الدليل بالبيان ، ولكنه **يخالف الشافعي** في ترتيب البيان ، فالشافعي يرى أن البيان الأول :

---

(١) البرهان : فقرة : ٥ .

(٢) الغياثي . فقرة : ٥٧٣ .

هو اللفظ النَّاصُّ المنبه على المقصود من غير تردد ، والثاني هو : الكلام البَيِّنُ الواضح في المقصود الذي سيق الكلام له ، ولكن يختص بدرك معانيه وما فيه المستقلون وذوو البصائر . والبيان الثالث : ماجرى له ذكر في الكتاب وبيان تفصيله محال على المصطفى ﷺ . والبيان الرابع : الأخبار الصحيحة التي لا ذكر لمقتضياتها في كتاب الله تعالى . والبيان الخامس : القياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنة[1] .

كما يرد إمام الحرمين ترتيب أبي بكر بن داوود الأصفهاني[2] وترتيب غيره من الأصوليين[3] .

٦٣ ــ والترتيب الذي يرضاه إمام الحرمين يقوم على أن البيان (الدليل) منه ما هو عقلي ، ومنه ما هو سمعي « فأما العقلي ، فلا ترتيب فيه على التحقيق[4] » .

وأما السمعيات فيبتدع لها ترتيباً جديداً ، فيقول : « المستند في السمعيات : المعجزة ، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى . فكل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بأن يقدم ، وما بَعُدَ في الرتبة أُخِّر[5] . » ثم يوضح هذا الترتيب بعض إيضاح ، فيقول :

---

(١) رسالة الشافعي الفقرات من ٧٣ إلى ١٢٥

(٢) محمد بن داوود بن خلف الظاهري . أبو بكر . فقيه . مناظر . أديب . شاعر من أذكياء العالم . (الصفدي . الوافي بالوفيات : ٥٨/٣ ـ ٦١) .

(٣) البرهان : فقرة : ٧٣ .

(٤) البرهان : فقرة : ٧٦ .

(٥) البرهان : فقرة : ٧٦ .

« وبيان ذلك ما يتلقاه من لفظ رسول الله ﷺ من رآه فهو مدلول المعجزة من غير واسطة ، والإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به يقع ثانياً ، والمدلولات المتلقاة من الإجماع ، ومنها خبر الواحد والقياس تقع ثالثاً[1] . » .

وهكذا نراه يرتب الأدلة ترتيباً يخالف فيه الشافعي وغيره من أئمة الأصول ، ويربط منزلة البيان بدرجة يقين صدوره عن النبي ﷺ .

٦٤ ــ ومن حيث يرى « أن الشريعة عربية ، وأن المرء لن يستكمل خلال الاستقلال بالنظر في الشرع مالم يكن ريَّاناً من النحو واللغة[2] » من هنا نراه يُعنى عناية كاملة بالقواعد الأصولية اللغوية ، فقد طول ـ رضي الله عنه ـ أنفاسَه ، وأرخى عَذَبة لسانه في الحديث عن هذه القواعد التي عليها مدار استنباط الأحكام من أدلة الفقه ، أو دليل الفقه : « نطق الشارع ﷺ : القرآن والسنة » وذلك جرياً منه مع رأيه الذي أشرنا إليه ـ في أهمية اللغة وضرورة العلم بها للأصولي .

كما يؤكد هذه الأهمية في أكثر من مناسبة في كتبه ، من ذلك قوله في باب الوقف : « . . . وحظ الفقيه من اختلاف ألفاظ الواقفين اتباع مقتضى الصيغ ، وإنما يحيط بالألفاظ ذرب باللغة ، وعالم باللسان ، ماهر فيما يتعلق بمعاني الألفاظ من أصول الفقه ، وليس للفقيه إلا الإرشاد إلى مايصح ويفسد والدعاء إلى اتباع اللفظ[3] » .

وتبدو العناية بهذه القواعد اللغوية الأصولية للوهلة الأولى ، فمن يتناول

---

(١) البرهان : فقرة : ٧٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٧٩ .

(٣) النهاية : ٤١٧/٧

البرهان يلحظ من أول نظرة أنه خصص لهذه القواعد الأصولية اللغوية ثلاثة أرباع الجزء الأول من البرهان .

وهو ـ رضي الله عنه ـ يصرح بذلك ، ويؤكده ، فيقول : « يقع القول في مقتضيات الألفاظ فناً كبيراً ، وصنفاً عظيماً ، ويحوي العمومَ والخصوصَ ، وصيغةَ الأمر والنهي إلى ما يلحق بهذه الأبواب[1] » .

٦٥ ــ ومع روعة الأسلوب ، ونصاعة العبارة ، والاستمتاع بمهارة المباحثة وذكاء المحاورة ، إلا أنني كنت أمام أكثر من صعوبة ، منها : الالتزام بالإيجاز ، والبحث عن تفردات إمام الحرمين وابتكاراته ، ثم إنه بالتأكيد ـ بحكم تقدمه الزمني ـ لم يأت بهذه القواعد على الترتيب والتبويب نفسه الذي ألفناه ، بل بعض هذه القواعد كان علينا أن نلمحها من ثنايا حديثه عن مسائل جزئية .

وفيما يلي محاولة لعرض هذه القواعد . نسأل الله أن يلهمنا الصواب .

العـام والخـاص :

٦٦ ــ لم يضع إمام الحرمين رضي الله عنه تعريفاً للعام ، ولكن من حديثه عنه وضح أنه يقصد به « اللفظ المشعر بالجمع على سبيل الاستغراق بحكم الوضع » . ويكاد يكوّن هذا هو تعريف العام عند من بعده من الأصوليين[2] وعند المحدَثين[3] من الباحثين .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٨٧ .

(٢) انظر الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد . المستصفى : ٣٢/٢ ، شرح مسلم الثبوت : ٢٥٥/١ ، الإحكام للآمدي : ٢٨٦/٢ ، شرح جمع الجوامع : ٣٠٩/١ .

(٣) أصول الخضري /١٤٤ ، أصول خلاف ص ٢١٢ ، أصول أبي زهرة ص ١٤٩ ، أصول بدر عبد الباسط ص ٢١٥ ، تيسير الوصول للطيب النجار ص ٥٠ ، أصول حسب الله ص ١٨٦ .

٦٧ ــ وقد اختُلف فيما تدل عليه صيغ العموم اختلافاً بيناً نوجزه فيما يلي :

ــ قالت المرجئة : لا صيغة للعموم في كلام العرب .

ــ وقال جماعة عُرفوا بأصحاب الخصوص : هذه الصيغ حقيقة في الخصوص « أي أقل الجمع إذا كانت جمعاً ، والمفرد إذا كانت لفظاً يشعر بالجمع » ومجاز فيما عداه[1] .

ــ ونقل عن الأشعري رضي الله عنه قولان : أحدهما القول بالاشتراك بين العموم والخصوص ، والآخر الوقف .

ــ وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة ، وكثير من الفقهاء إلى أن صيغ العموم اللغوية ـ حقيقة في العموم ، مجاز فيما عداه .

وواضح أن الرأي الأخير هو رأي الجمهور[2] .

٦٨ ــ وأما إمام الحرمين فيقول بغير هذا وذاك ، فلا يرضى أي رأي من هذه الآراء ، ولايصدر الحكم على صيغ العموم جملة هكذا ، بل يفصل القول في ألفاظ العموم وصيغه ، ويجعلها على مراتب ، ويقدم لكلامه بعبارة رائعة تنطق بما عهدناه فيه من اعتزاز بنفسه وثقة بها ، فيقول : « ونحن نَفْرع ذِرْوة في التحقيق لم يُبْلَغ حضيضها ، ونَفْتَرِع[3] معنى بكراً هو على التحقيق منشأ اختباط الناس في عماياتهم . والله ولي التوفيق . فأقول :

---

(١) انظر الإحكام للآمدي : ٢٩٣/٢ .

(٢) أصول التشريع لحسب الله ص ١٨٨ ، وأصول الخضري من ص ١٤٥ ـ ١٥٢ .

(٣) في الأساس فرعت الجبل صعدت . وهو مفترع أبكار المعاني . والمراد نبدأ لم نسبق إليه .

الألفاظ تنقسم في منهاج غرضي أربعة أقسام ، يقع اثنان منها في طرفين : في النفي والإثبات ، ويتوسطهما اثنان . فأما الواقع طرفاً في ثبوت الاقتضاء المتناهي في الوضوح ، فهو الذي يسمى نصاً[1] » .

ثم يبين الأقسام الأربعة للألفاظ على النحو[2] التالي :

(أ) الرتبة الأولى هي : أن يكون اللفظ في اقتضاء معناه من عموم أو خصوص أو ماعداهما ، بحيث لايفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية ، وفرض سؤال ، وتقدير مراجعة واستفصال في محاولة تخصيص أو تعميم ، فهذا هو الذي نعنيه . . . . . . ولا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له ، وهذا كذكر عدد في اللفظ معدود ؛ فإنه ناصّ في المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة . وكذلك مالا يتطرق إليه تأويل .
فهذا طرف . والمقصود منه رمز إلى المرتبة العليا في النص ، لا استيعاب الأقسام » .

(ب) « الرتبة الثانية[3] : ما وضع في اللسان للعموم ، فلو لم تثبت قرينة ، وتبينا انتفاءها لقطعنا باقتضاء اللفظ للعموم نصاً » .

وهذه الرتبة تمثل بالاسم الواقع شرطاً ، وهي تنقسم إلى ظرف زمان وإلى ظرف مكان ، واسم مبهم يختص بمن يعقل ، واسم مبهم يختص بما لايعقل في رأي ، ولا يختص بمن يعقل في رأي ، كوقوع (ما) شرطاً .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٣٤ ، ٢٣٥ بتصرف .

(٢) البرهان : فقرة : ٢٣٦ ـ ٢٣٩ بتصرّف .

(٣) هي أحد القسمين المتوسطين بين الطرفين اللذين أشار إليهما .

وكل اسم وقع شرطاً عم مقتضاه . فإذا قلت : متي ماجئتني أكرمتك اقتضى كلَّ زمان ، وإذا قلت : حيثما رأيتني ؛ اقتضى كلَّ مكان ، وإذا قلت : من أتاني ؛ اقتضى كلَّ آت من العقلاء .

ومن هذه الرتبة أيضاً : مايقع منكراً منفياً ، فهو كذلك يتعين القطع بوضع العرب إياه للعموم . كقولهم : لم أر رجلاً .

ولا شك أن هذه لاقتضاء العموم ، ودليلنا على ذلك كدليلنا على تسمية العرب جارحة مخصوصة رأساً .

وهذا ينحط عن النص في الرتبة الأولى من جهة أن النص هناك لايغير مقتضاه قرينة كما تقدم . وإذا اقترن بالشرط مايقتضي تخصيصاً حمل على الخصوص ، ولم يعد خلفاً ولا كلاماً مثبجاً[1] ، وبيان ذلك بالمثال أن الرجل إذا أجرى ذكر أقوام معدودين ، فقال صاحب المجلس : من أتاني أعطيته ديناراً . أمكن أن يُحمل على الذين جرى ذكرهم .

(ج) الرتبة[2] الثالثة : الجمع الذي ليس جمع قلة فهو في وضع اللسان للاستغراق ، فإن العرب استعملته قطعاً مسترسلة على آحاد الجنس ووضعته لها . وهو فيما يزيد على أقل الجمع ظاهر في دلالته وليس بنص ، وهذا إذا انتفت القرائن المخصصة فلا يبعد أن مطلق الجمع يريد خصوصاً ، ولا

---

(١) في المختار : الخلف بالفتح الخطأ ، وبالضم الاسم من الإخلاف ، وهو في المستقبل كالكذب في الماضي . والكلام المثبج أي المضطرب المختلط .

(٢) هذا هو القسم الثانى من القسمين المتوسطين اللذين أشار إليهما في أول الكلام .

ننكر ذلك في نظم الكلام بخلاف أدوات الشرط .

وهذا لاشك ينحط عن الذي قبله في اقتضاء العموم .

(د) الرتبة[1] الرابعة : هي المصدر : فإنه غير مختص بواحد من الأحداث ، وليس موضوعاً أيضاً للعموم واستغراق الجنس . . . والقول المبين : أن المصدر لا يصلح للجمع ، ولا يتهيأ للإشعار به ، فلو قصد به مطلقه جمعاً لم يكن كالذي يقصد بالإطلاق المعين بعض ما يسمى به ؛ فالمصدر حال محل الفعل وإن كان اسماً . . . وإن فرض اقتران قرينة بذكر المصدر مشعرة بالجمع فلا يصير المصدر مقتضياً جمعاً لمكان القرينة ، بل القرينة قد يفهم منها قصد الجمع . . . فلا مناسبة بين المصدر وبين الجمع . ثم يعقب على هذا كله بقوله : « وبنجاز الأقسام يتعين اختيارنا في القول في العموم والخصوص وما يقع نصاً منها وظاهراً[2] » .

وكما رأينا نجده اختار رأياً غير الآراء كلها ، يقوم على التفصيل في صيغ العموم بين النص والظاهر .

٦٩ ــ وفي مجال الحديث عن التعارض بين ظواهر العموم ونصوصه . وضع ضابطاً للباب ، حيث قال : « وكشف الغطاء في هذا عندنا ، وهو مما أراه سرَّ هذه الأبواب ، ولم نُسبق بإظهاره فنقول : إذا صدر من الشارع كلام غير مقيد بسؤال ولا حكاية حال ، ولاح قصد التعميم من إجرائه الحكم الذي فيه العموم مقصوداً ، فكلامه فيما يقع كذلك ، فاللفظ في المتماثلات نص ، وليس من الظواهر .

---

(١) هي الطرف الأخير من الطرفين اللذين أشار إليهما عند تقسيم الكلام .
(٢) البرهان : فقرة : ٢٣٩ .

والضابط فيه أن مالا يخلو عن ذكر المتكلم وعلمه وقت قوله واللفظ في الوضع يتناوله ، وقد لاح بانتفاء التقييدات وقرائن الأحوال قصد التعميم ، فلو تخيل متخيل قصر اللفظ على بعض المسميات المتماثلة ، لكان ذلك عندنا خلفاً وتلبيساً ، وإنما يسوغ الخروج عن مقتضى اللفظ وضعاً فيما يجوز تقدير ذهول المتكلم عنه . وهذا في حكم التعميم بناء عظيم[1] » .

ثم لاحظنا أنه حريص على أن يقرب رأي الشافعي من رأيه - رضي الله عنهما - فيقول : « والذي صح عندي من مذهب الشافعي رضي الله عنه ، أن الصيغة العامة لوصحَّ تجردها عن القرائن ، لكانت نصاً في الاستغراق . وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة[2] » .

٧٠ - هذا عن دلالة ألفاظ العموم على ماوضعت له ، واستغراقها لأفراد العام أما عن درجة دلالة العام على أفراده ، أي درجة حجيته . أهي دلالة قطعية أم ظنية ؟؟ فقد اختلف فيها العلماء :

فذهب جمهور الأصوليين إلى أن دلالة العام على جميع أفراده ، أي على كل مايشتمل عليه دلالة ظنية ؛ لأن أكثر ما ورد من ألفاظ العموم أريد به بعض أفراده ، حتى شاع بين العلماء : أنه مامن عام إلا خصص ، وهذا يورث شبهة في شمول العام لكل أفراده ، فتكون دلالته عليه ظنية ، ولهذا وجب على المجتهد - إذا عرض له لفظ عام - أن يطيل البحث والتحري حتى لايفوته التخصيص مع وجود المخصص .

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٤٣ .
(٢) البرهان : فقرة : ٢٢٩ .

وذهب أكثر الحنفية إلى أن العام إذا لم يدخله تخصيص ، فهو لفظ مستعمل فيما وضع له قطعاً ؛ فيكون حجة قطعية في كل أفراده ، واحتمال التخصيص من غير دليل لايؤبه له ، فلا وجه للشك في دخول بعض أفراده فيه ، والا ضاعت الثقة باللغة(1) .

وسؤالنا الدائم . مارأي إمام الحرمين ؟

٧١ ــ لم يتعرض إمام الحرمين لدرجة دلالة العام ، أو لحجيته ، مع أن هذه من أهم قضايا العموم والخصوص .

ومع أنه لم يقل لنا ذلك صراحة فنحن نستطيع أن نستنتجه من كلامه في سهولة ويسر ، وذلك إذا حددنا معنى (النص) الذي ورد في كلامه وهو يتكلم عن العام ودلالته .

والواضح أنه يقصد (بالنص) معنى آخر غير الشائع في كتب الأصول المحدَثة ؛ ذلك أن النص في تعريفهم هو :

« ما دل بنفسه على المعنى المقصود أصالة من سياقه ، ويحتمل التأويل (2)» .

وأما إمام الحرمين (فالنص) عنده ـ وهذا رأي فريق من الشافعية والمالكية(3) يساوي قطعي الدلالة ، وهذا واضح من قوله على لسان جماهير الفقهاء : « الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الأقل ، وظواهر فيما زاد

---

(١) أصول التشريع لحسب الله : ١٩٦ ، وأصول خلاف : ٢١٤

(٢) أصول خلاف : ١٩٠ ، أصول بدر عبد الباسط : ٢٠٠ ، أصول حسب الله : ٢١٤ .

(٣) أصول أبي زهرة : ١١٣ .

عليه[1] » ثم يفسر معنى أنها نص في الأقل ، فيقول : « لا يُزال اقتضاؤها في الأقل بمسالك التأويل ، وهي فيما عدا الأقل ظاهرة مؤولة » ويقول في مكان آخر . « ومن هذا القسم الاسم الواقع شرطاً وهو منحط عن النص في المرتبة الأولى ، من جهة أن النص لايغير مقتضاه قرينة كما تقدم[2] » ويقول أيضاً : « إذا كان اللفظ في اقتضاء معناه بحيث لا يفترض انصرافه عن مقتضاه بقرائن حالية ، وفرض سؤال وتقدير مراجعة ، واستفصال في محاولة تخصيص أو تعميم ، فهو الذي نعنيه بالنص[3] » وهناك نماذج أخرى كثيرة ، وفيما ذكرناه كفاية .

فإذا عرفنا أن « معنى القطعية التي يثبتها الحنفية للعام هي نفي الاحتمال الناشيء عن دليل[4] » .

ورأينا معنى نصية العام عند إمام الحرمين . إذا عرفنا ذلك نستطيع أن نقول :

إن إمام الحرمين يرى رأياً غير الرأيين ، أو رأياً بين الرأيين ، فهو يرى أن حجية العام تكون قطعية حيناً ، كما في الاسم الواقع شرطاً وتكون أحياناً قطعية في الأقل ظنية فيما عداه كما في الرتبة الثالثة مثل ألفاظ الجموع .

ما يخصص به العام :

٧٢ ــ وإن ثمرة الخلاف بين الآراء في درجة حجية العام ، وهل هي قطعية أو ظنية ـ لاتظهر في العمل به ، وإنما تظهر فيما يخصص به ، فمن

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٢٨ .

(٢) البرهان : فقرة : ٢٣٨ .

(٣) البرهان : فقرة : ٢٣٦ .

(٤) أصول أبي زهرة ص ١٥١ .

قال : إنه ظني الدلالة يُجوّز تخصيصه بما هو ظني كأخبار الآحاد ، سواء كان هذا قبل أن يدخله التخصيص أم بعده . وعليه إذا فرض تعارض بين عام القرآن وخبر آحاد يكون خبر الآحاد مخصصاً للقرآن .

أما من قال : إنه قطعي الدلالة فلا يجوز تخصيصه ولا نسخه ابتداء إلا بما هو قطعي ، وعلى هذا لا يخصص عام القرآن عندهم إلا بالقرآن ، أو الخبر المتواتر ، أو المشهور ، أما خبر الآحاد فلا يخصص به القرآن لأنه ظني والظني لا يخصص القطعي[1] .

٧٣ ــ وحكى إمام الحرمين رأياً آخر عن القاضي الباقلاني وهو : « الوقف في المحل الذي يتعارض فيه خبر الآحاد ومقتضى لفظ الكتاب ، فإن أصل الخبر يتطرق إليه سبيل الظنون ، والمراد بالعموم في الكتاب في مظنة الظنون ، فضاهى معنى الكتاب في التعرض للتردد أصلَ الخبر الناص ، فمن ذلك وجب التوقف في قدر التعارض ، وإجراء اللفظ العام من الكتاب في بقية المسميات[2] » .

٧٤ ــ أما إمام الحرمين فهو مع الرأي الأول ، أي القائل بجواز أن يخصص عام القرآن بخبر الآحاد ، ولكن كيف يستقيم له هذا ؟ وقد قال :

إن من صيغ العموم ما هو قطعي الدلالة ؟ أي كيف يخصص القطعي من عام القرآن بخبر الآحاد ؟

الواقع أن إمام الحرمين لم يؤيد رأيه بهذه القضايا أو بتلك المقدمات ، وإنما جعل مُعوَّله على الاتباع والاقتداء فهو يقول :

---

(١) أصول التشريع لحسب الله ص ١٩٨ ، أصول أبي زهرة ص ١٥١

(٢) البرهان : فقرة : ٣٢٧ .

« والذي نختاره : القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد ؛ فإن قدوتنا في وجوب العمل بالظاهر المحتمل ، والخبر المعرض لإمكان الزلل - سنة أصحاب رسول الله ﷺ ولولا أنا عثرنا على ذلك من سيرتهم ، لما كنا نقطع بوجوب عملٍ مستندٍ إلى الظنون ، ونحن نعلم أنهم كانوا يرجعون إلى الخبر الناص الذي ينقله كلُّ موثوق به في تفسير مجملات الكتاب ، وتخصيص الظواهر ، ويُجرون ذلك مجرى التفسير ، ومن أبدى في ذلك ريباً كان غير واثق بوجوب العمل بأخبار الآحاد[1] » .

ولا يدعنا إمامُ الحرمين لاستنتاجنا ، لإعراضه عن مسلك القضايا المنطقية في استدلاله على رأيه ، بل يصرح بذلك حين يقول : « وما ذكره القاضي [أبو بكر الباقلاني] وإن كان متجهاً في مسلك العقل ، فالمتبع ماذكرناه من سنة أصحاب رسول الله ﷺ في وجوب العمل بالظاهر المحتمل ، ومن شك في أن الصديق رضي الله عنه لو روى خبراً عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب ، لابتدره الصحابة قاطبة بالقبول ، فليس على دراية في قاعدة الأخبار[2] » .

٧٥ ــ وقد يخصص العام بقرائن الأحوال مثل قول القائل : رأيت الناس فالقرينة شاهدة بأنه لم ير جميعهم ، وقد يخصص بقرائن ليست حالية ، وهي إما كلام منفصل مستقل ، وإما متصل غير مستقل ، فأما الكلام المنفصل المستقل ، فقد مضى طرف كاف منه في الفقرة السابقة . وهو ما يسمى تخصيصاً على الحقيقة ، وأما الكلام المتصل غير المستقل فهو : الاستثناء[3] .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٢٨ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٢٨ .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٠٢ وما بعدها .

الاستثنـــــاء :

٧٦ ـ والاستثناء من أدلة تخصيص العموم ، ولكن الكلام في شروط اعتباره . فإمام الحرمين يرى « أن صيغة الاستثناء إذا انقطعت لم تعمل وألغيت ، وشرطها في الصحة أن تتصل بالمستثنى منه ، وتجري جزءاً من الكلام ، والمرعي في الكلام أن يعد الكلامُ واحداً غيرَ منقطع[1] » .

ونسب إلى ابن عباس أنه كان يجوز فصل الاستثناء ويعمل به ، وإن طال الفصل بينه وبين المستثنى منه[2] .

وذهب بعض الفقهاء إلى أنه يجوز ذلك في كتاب الله تعالى دون غيره[3] . ويقول إمام الحرمين : « والرد على من يجوز فصل الاستثناء مدرك بالبديهة ، يغني وضوحه عن الإطناب في شرحه ، ولو عملت الاستثناءات المنفصلة لم تثبت ثقة بالعهود والمواثيق ، ولما أفضى عقد إلى اللزوم ، ولما علم صدق صادق وكذب كاذب ، مع ارتقاب الاستثناء . فكل مانذكره تكلف بعد حصول القطع بأن العرب وغيرها من أرباب اللغات لا يرَوْن إمكان تغيير الألفاظ الناصة على معانيها ، وإلحاق الاستثناء بعدها بعد تمادي الآباد وتطاول الأزمان[4] » .

ويستشعر إمام الحرمين الحرجَ في مخالفة ابن عباس ، ويعجب لنسبة هذا الرأي إليه فيقول :

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٨٤ .

(٢) المستصفى : ١٦٥/٢ ، الإحكام للآمدي : ٤٢٠/٢ .

(٣) الإحكام للامدي : ٤٢١/٢ .

(٤) البرهان : فقرة : ٢٨٥ .

« والغامض في هذه المسألة أن ابن عباس ، وهو حبر هذه الأمة ومرجوعها في مشكلات القرآن كيف يستجيز انتحالَ مثل هذا المذهب على ظهور بطلانه[1] » ولذا يشكك في نسبة هذا القول إلى ابن عباس رضي الله عنهما فيقول : « والوجه اتهام الناقل وحمل النقل على أنه خطأ ، أو مختلق مخترع[2] » . ولكنه لايطمئن إلى هذا الرأي أيضاً ، فيبحث عن توجيه آخر لكلام ابن عباس ، فيقول : « ويمكن أن يحمل مذهبه على إضمار الاستثناء متصلاً ، ثم يقع البوح بادعاء إضماره مستأخراً[3] » .

وهذا التوجيه لكلام ابن عباس هو مذهب أصحاب مالك « يجوزون تأخير الاستثناء لفظاً ، لكن مع إضماره متصلاً بالمستثنى منه ، ويكون المتكلم به مديناً فيما بينه وبين الله تعالى[4] » .

أما القائلون بتجويز تأخير الاستثناء في كتاب الله تعالى دون غيره ، فيعقب عليهم قائلاً :

« إنما حملهم على هذا خيال من مبادىء كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد ، وإنما الترتيب في جهات الوصول إلى المخاطبين ، وإن كان قد تأخر الاستثناء به ، فذلك من سماع السامعين وفهم المخاطبين لا في كلام رب العالمين[5] » ثم يقول : « وهذا من هؤلاء اقتحام العمايات ، والارتباك في غمرات الجهالات . . . فليس الكلام في الكلام الأزلي ، وإنما الكلام في العبارات التي تبلغنا وهي محمولة على

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) البرهان : فقرة : ٢٨٥ وأخذ الغزالي المعنى نفسه (المستصفى ٢/١٦٥) .

(٤) الإحكام للآمدي : ٢/ ٤٢١ .

(٥) البرهان : فقرة : ٢٨٦ وانظر شرح جمع الجوامع : ٢/١٠ .

معاني كلام العرب نظماً ووصلاً وفصلاً ، ولا شك أنه لاينتظم في وضع العربية فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التي تشعر بمستثنى منه[1] » .

٧٧ ــ ومما يتصل بالاستثناء وهو محل خلاف ما إذا أعقب الاستثناء جملاً متعاقبة بالواو .

« قال أصحاب الشافعي رضي الله عنه وعنهم : الاستثناء ينعطف على الجمل كلها ولا يختص بالجملة الأخيرة .

وقال أصحاب أبي حنيفة : هو مختص بالجملة الأخيرة[2]» .

والأول حكاه إمام الحرمين[3] عن الشافعي نفسه أيضاً .

ثم إن إمام الحرمين بعد أن عرض أدلة الفريقين كاملة ، اتخذ لنفسه رأياً خاصاً غيرَ الرأيين ، يقوم على التفصيل بين حالة وحالة ، ومعنى ومعنى .

وقبل أن نذكر رأيه يحسن أن نسجل له ردّه على الشافعية ؛ فإن في هذا الرد الأساس الذي بنى عليه رأيه . جاء في البرهان :

« ومما ذكره أصحاب الشافعي مستدلين على رأيهم في انعطاف الاستثناء على جميع الجمل السابقة : إن الجمل إذا عطف بعضها على بعض ، فالواو ناسقة ، عاطفة ، مشرِّكة ، مصيرة جميعَ ما للعطف بها في حكم جملة مجموعة ، لا انعطاف ولا ترتيب فيها ، فإذا قال القائل : رأيت زيداً . وعمراً . اقتضى ذلك اشتراكَ المذكورين في الرؤية .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٨٦ .

(٢) الآمدي الإحكام : ٤٣٨/٢ .

(٣) البرهان : فقرة : ٢٨٧ .

وحاصل ذلك يتضمن المصير إلى جعل الجمل وإن ترتبت جملةً واحدة ، ويقتضي ذلك استرسال الاستثناء عليها[1] » .

فيقول ردا عليهم : « وهذا عندي خلي عن التحصيل ، مشعر بجهل مورده بالعربية . والتشريك الذي ادعى هؤلاء إنما يجري في الأفراد التي لاتستقل بأنفسها ، وليست جملاً معقودة بانفرادها . كقول القائل : رأيت زيداً وعمرا . فأما إذا اشتمل الكلام على جمل ، وكل جملة لو قدر السكوت عليها لاستقلت بالإفادة ، فكيف يتخيل اقتضاء الواو التشريك فيها ؟ ولكل جملة معناها الخاص بها . وقد يكون بعضها نفياً وبعضها إثباتاً .

فكيف يتحقق الاشتراك في هذه المعاني المختلفة التي لايتصور الاشتراك فيها ؟

فالواو لا تكسب الجمل إعراباً ، فكيف تُشرِّكُها في المعنى ؟ . والإطناب في ذلك لا معنى له . نعم تستعمل العرب الواو في تضاعيف ذكر الجمل لتحسين نظم الكلام ، لا للعطف المحقق والتشريك[2] » .

ثم يأخذ في بيان رأيه وتصويره فيقول : « إذا اختلفت المعاني وتباينت جهاتها ، وارتبط كل معنى بجملة ، ثم استعقب الجملة الأخيرة مثنوية[3] - فالرأي الحق الحكم باختصاصه بالجملة الأخيرة ؛ فإن الجمل وإن انتظمت تحت سياق واحد ، فليس لبعضها تعلق ببعضها الآخر ، وإنما ينعطف الاستثناء على كلام مجتمع في غرض واحد .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٨٩ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) أي استثناء (القاموس) .

وإن اختلفت المقاصد في الجمل ، فكل جملة متعلقة بمعناها لا تعلق لها بما بعدها ، والواو ليست لتغيير المعنى ، وإنما هي لاسترسال الكلام ، وحسن نظمه ، والجملة الأخيرة تفصل الاستثناء عن الجملة المتقدمة ، من حيث إن الخائض في ذكرها آخذ في معنى يخالف معنى الجملة المتقدمة ، مُضرب عنه فيظهر والحالة هذه اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ، وبيان ذلك بالمثال : أن الرجل إذا قال : أكرموا من يزورنا ، وقد حبست على أقاربي داري هذه ، وبعت عقاري الذي تعرفونه من فلان ، وإذا مت فاعتقوا عبيدي إلا الفاسق منهم ، فيبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس ، أو إلى الأمر بالإكرام .

أما إذا قال القائل : وقفت على بني فلان داري ، وحبست على أقاربي ضيعتي ، وسبَّلت على خدمي وموالي غنمي ، إلا أن يفسق منهم فاسق . فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة ، ولايظهر انعطافه على الجمل كلها . والأمر في ذلك موقوف على المراجعة والبيان ، والسبب فيه أن مساق الخطاب في الجمل كلها واحد ، ولكن الجمل منفصلة في الذكر فجر اتحادُ المقصود ، وفصلُ الجمل إجمالاً ووقفاً[1] » .

وكما قلنا : يأخذ رضي الله عنه رأياً بين الرأيين ، فهو لا يقول بانعطاف الاستثناء على الجمل السابقة كلها مطلقاً ، ولايقصره على الجملة الأخيرة مطلقاً . وإنما يرى أنه إذا اختلفت معاني الجمل وجهاتها ، فالاستثناء لا يعدو الجملةَ الأخيرة ، وأما إذا اتحد المقصود وأمكن عطف الجمل ، فالوقف هو الرأي . وبهذا كما أشرنا يكون قد خرج على الشافعية والحنفية .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٩١ ، وانظر النهاية ٤١٨/٧

٧٨ ـ ويظهر أثر الخلاف بين الشافعية والحنفية واضحاً في قوله تعالى﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ، فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً ، وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ . إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا ، فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (النور : ٤ ـ ٥) .

« فرأي الشافعي رضي الله عنه صرف (إلا) في قوله تعالى : ﴿ **إلا الذين تابوا** ﴾ **إلى ما أمكن من الجمل المتقدمة ، ومنها قوله تعالى** : ﴿ **ولاتقبلوا لهم شهادة أبدا** ﴾ وعلى ذلك إذا تاب القذفة ، انتفى عنهم الفسق ، وقبلت شهادتهم[1] » .

« وخص أبو حنيفة معنى هذا الاستثناء بنبذ الفسق والتسمية به ، فالقَذَفَةُ فسقة إلا من تاب ، فيسقط عنه بظهور التوبة اسمُ الفسق . وأما حكم الرد المستفاد من قوله تعالى : ﴿ **ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً** ﴾ فلا ينعطف الاستثناء عليه ، وهو مستدام على التأبيد كما أشعر به قوله تعالى : ﴿ **أبداً** ﴾[2] » .

وأما إمام الحرمين فيرى أن الآية خارجة عن القسمين جميعاً ؛ فهو يجعل قوله تعالى : ﴿ **وأولئك هم الفاسقون** ﴾ في حكم التعليل لحكم الجملة المتقدمة ؛ فإن الشهادة في أمثال هذه المحال بالفسق ترد ، فإذا تاب رفعت التوبةُ علةَ الرد ، وانعطف أثرها على الرد لامحالة ، فكأنه تعالى قال : ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً لأنهم فاسقون إلا الذين تابوا[3] .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٨٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) البرهان : فقرة ٢٩٢ .

والمتأمل يراه يسلط الاستثناء على الجملة الأخيرة ﴿أولئك هم الفاسقون﴾ ولكن لما كانت الجملة الأخيرة ، في حكم التعليل لما قبلها انتفى بانتفائها الحكم المعلل بها ، الذي هو رد الشهادة .

ومن دقيق بصره رضي الله عنه إدراكه لأن رأيه هذا « يدرأ سؤال من سأل فقال : هلا حططتم الحد بالتوبة ؛ فإنا نقول : الحد في حكم المنقطع عن الرد ؛ فإنه موجب جريرة ارتكبها ، والغرض من الحد الزجر عن أمثالها ، ولو سقط الحد بإظهار التوبة ، لاستجرأ الفسقة على الأعراض ، فلم نر للحد ارتباطاً بالرد والفسق ، وإنما ارتباطه بالزجر الذي وضعه الشارع . فكأنا عطفنا التوبة على جملة واحدة مؤذنة بالتعليل ، فلم يلزم عطف أثرها على حكم جملة منقطعة عنها . فإذا جرت مسألة قبول شهادة القذفة لائحة مع استمساكنا بالحق المبين في مأخذ الأصول[1] » .

٧٩ ـ الاستثناء المستغرق متفق على منعه ، مثل : عَلَيَّ عشرة إلا عشرة . وإنما اختلفوا في استثناء النصف والأكثر .

* فذهب الشافعية وأكثر الفقهاء والمتكلمين إلى صحة استثناء الأكثر .
* وذهب القاضي أبو بكر والحنابلة إلى منع ذلك[2] .
* وإمام الحرمين من القائلين بالصحة ، ولكن مايدعونا لذكر هذه المسألة هو تسجيل رده على القاضي إذ يقول :

إنه لم يتمسك إلا باستبعاد لا يليق بمنصبه التعلق بمثله حيث قال : إن ذلك يعد من الهزء ويعد صاحبه ملغزاً ، فالاستثناء لاستدراك قليل بالإضافة إلى المذكور أولاً . انتهى كلام القاضي .

---

(١) النهاية : ٤١٨/٧ ، والبرهان فقرة : ٢٩٢ .

(٢) الإحكام للآمدي : ٣/ ٤٣٣ .

ويرد عليه إمام الحرمين قائلاً : « وهذا الذي ذكره دعوى عرية ، وتهاويل لاتحصيل لها ومساقها يبطل الاستثناء كرة . . . والذي ذكره من أن الاستثناء في وجه حسن الكلام يقل مضمونه عن المتبقي بعده . فلسنا ننكر أن الأحسن ماذكره ، وأما رده غيره فلا سبيل إليه[1] » .

٨٠ ــ ومن المسائل التي اختلف فيها الشافعية والحنفية الاستثناء من غير الجنس ، فقد أجازه الشافعية ، ومنعه الحنفية[2] .

وإمام الحرمين يقول بمنع ذلك ، إذ يقول : « إذا اختلف الجنس ، فلا يجري الاستثناء فيه على حقيقته . ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي مجانسة المستثنى للمستثنى منه ، . . . فإن جرى لفظ (إلا) في كلام فصيح لم يكن استثناء ، وكان ذلك بمعنى (لكن) مع استفتاح كلام بعده ، وهو كثير في القرآن الكريم ، وألفاظ الرسول ﷺ . . قال تعالى ﴿ **لَايَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلَا تَأْثِيماً إِلَّا قِيلًا سَلَاماً . سَلَاماً** ﴾ (الواقعة : ٢٥) ، فليس السلام من فن اللغو والتأثيم . ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي أن تستخرج شيئاً كان يدخل تحت لفظك لو أطلقته مجرداً عن الاستثناء ، فإن ذلك يكون صارفاً لمقتضى اللفظ ، فأما مالا يفرض دخوله إذا أطلق اللفظ كيف يتخيل خروجه ؟ وهذا واضح .

فإن قيل : فما الذي حسن صيغة الاستثناء في ذلك مع خروجه عن حقيقتة ؟ . . قلنا : تقدير لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً . أي لا يسمعون

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٩٥ .

(٢) المستصفى : ٢/ ١٦٦ ، شرح مسلم الثبوت : ١/ ٣٠٦ ، وأصول الخضري ص ١٧٦

فيها إلا قيلاً . وجرى ماقبله في حكم التأكيد لنفي ما سوى السلامة ، وعلى هذا جرى مايضاهي ذلك[1] » .

فإمام الحرمين هنا أيضاً يخرج على الشافعية ، ويوافق الحنفية .

الخـــاص :

٨١ ـ كل ماسبق كان عن العام وحجيته وما يخصص به ، أما الخاص فقد عرفه إمام الحرمين بأنه « هو الذي يتناول واحداً فحسب » وهو بهذا التعريف لايكاد يختلف مع غيره من الأصوليين[2] ، ولم يُعنَ إمامُ الحرمين بحكم الخاص ودلالته ، ولعله لم يجده موضع خلاف ومباحثة ، فاكتفى بذكره مقابلاً للعام .

٨٢ ـ ومما يسجل لإمام الحرمين تنبيهُه إلى ما يجري فيه العموم والخصوص ، وهي الأسماء ، ومع أن ذلك قد يكون من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى لفت نظر أو تنبيه ، فلم ينس أن يقول رضي الله عنه : « وليعلم الناظر أن مانذكره في العموم والخصوص إنما يختص بالأسماء دون الأفعال والحروف ؛ فإن الحروف لاتستقل بمعان ، حتى تقدر خاصة أو عامة ، والأفعال لا يلحقها الجمع والتثنية كما سبق الرمز إليه ، وكل مالا يتطرق إليه معنى التعميم لا يلحقه معنى التخصيص ؛ فإنهما معنيان متعاقبان على

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٩٧ .

(٢) أصول التشريع لحسب الله : ١٦٠ ، وأصول خلاف : ٢٢٤

التناقض لا يثبت أحدهما إلا حيث يتصور ثبوت الثاني ، فانحصر طلب التعميم والتخصيص في الأسماء[1] » .

المطلـق والمقيــد :

٨٣ ــ المطلق في اصطلاح الأصوليين هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه ، وأما المقيد فهو اللفظ الخاص الذي قُيِّدَ بقيد يقلل شيوعه[2].

وإمام الحرمين لم يُعْنَ بتقديم تعريف محدد للمطلق والمقيد ، ولكن صرف كلَّ همه للجانب الأصولي من المسألة ، **وأعني حملَ المطلق على المقيد** ، فهذه من مسائل الخلاف بين الأئمة ، وسنوجز الأقوال في ذلك ، حتى إذا عرضنا رأي إمام الحرمين بعدها يظهر مدى الاتفاق والاختلاف .

٨٤ ــ اتفق الجميع[3] على أنه إذا ورد مطلق ومقيد ، واتفق الحكم والسبب فلا بد من حمل المطلق على المقيد . كذلك اتفقوا على عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف النصان في الحكم والسبب ، ولكن التردد والاختلاف فيما إذا اتفق النصان في الحكم واختلفا في السبب .

فأبو حنيفة لايقول بحمل المطلق على المقيد خلافاً للشافعي . والمسألة

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٠٣ .
(٢) الإحكام للآمدي : ٣٥٢/٣ ، أصول التشريع لحسب الله : ١٧٧ ، وأصول خلاف : ٢٢٥ .
(٣) انظر في هذا الموضوع المستصفى : ١٨٥/٢ ، أصول خلاف : ٢٢٦ ، أصول أبي زهرة : ١٦٢ وأصول حسب الله : ١٧٩ .

المشهورة بين المذهبين هي : حمل الرقبة المطلقة في كفارة الظهار على الرقبة المقيدة بالإيمان في كفارة القتل .

وأما إمام الحرمين ، فله رأي آخر في الآية ، ومع أن رأيه هو الذي يعنينا في هذا المقام إلا أن تتبعه للرأيين الآخرين ونقضهما ، وهدم الأساس الذي قاما عليه يعنينا لاشك ؛ فإن في ذلك تدليلاً على رأيه في الوقت نفسه . ولذلك سنوجز رده عليهما فيما يلي :

قال : « بنىٰ الحنفية أصلهم في ذلك على قاعدة لهم في النسخ ، إذ قالوا : في قوله تعالى في كفارة الظهارة : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ﴾ (المجادلة : ٣) مقتضى الآية إجزاء الرقبة المطلقة ، فمن قيدها بالإيمان كان زائداً على النص ، والزيادة على النص نسخ[١] » .

ووجه ادعائهم كونها نسخاً أن مقتضى الخطاب يتضمن الإجزاء مع الإطلاق ، والزائد يرفع الإجزاء في الإطلاق ، وهو متضمن الآية ، فاقتضت الزيادة رفعَ ما تضمنه الإطلاق من الإجزاء ، فكان ذلك نسخاً من هذه الجهة ، ثم يقولون : « لا امتناع في نسخ القرآن على الجملة ، ولكنه لايثبت نسخ القرآن بأخبار الآحاد والمقاييس المظنونة ، وليس مع من شرط الإيمان في رقبة الظهار ما يجوز نسخ القرآن به . فهذا منتهى كلام القوم[٢] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٣٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٣٦ .

ويرد إمام الحرمين رأي الحنفية بأنه لا يسلم لهم أن هذا من النسخ ، حتى يحتاج إلى قاطع ينسخ به القرآن الكريم ، ومع أنه رضي الله عنه يسلم أن الزيادة على النص قد تكون نسخاً ، إلا أنه ليست كل زيادة مع كل نص ، ونذكر هنا قاعدته في النسخ بالزيادة على النص ، حتى نؤكد ما نقول ، جاء في كتاب النسخ :

« مسألة مشهورة بالزيادة على النص ، ومدارها على تحقيق تصويرها ، فإذا ورد نص في شيء واقتضى ورودُه الاقتصارَ على المنصوص عليه ، والحكمَ بالإجزاء فكان ذلك ـ مقطوعاً تلقياً من اللفظ والفحوى ، ولو فرضنا زيادة مشروطة ، لتضمن ثبوتها نسخ الإجزاء في المقدار الأول لا محالة . ولا يسوغ تقدير الخلاف في ذلك .

وإن اقتضى ما ورد به أولاً الإجزاءَ وجوازَ الاقتصار اقتضاء ظاهراً ، وكان يتطرق التأويل إليه في منع الإجزاء ، فلو فُرضت زيادة ، كانت في معنى إزالة الظاهر الأول ، ولم يتضمن نسخاً اعتباراً بكل ظاهر يزال بحكم التأويل ، وهذا مالا أرى فيه للخلاف مساغاً[1] » .

وبناء على هذه القاعدة في النسخ يجعل اشتراطَ الإيمان في الرقبة من باب تخصيص العام ، لا من باب حمل المطلق على المقيد ، ويضرب أمثلة[2] لما ظنه الظَّانُّون نصوصاً وهي ظواهر . منها رأي الحنفية في هذه الآية .

---

(١) البرهان : فقرة : ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ .
(٢) البرهان : فقرة : ١٤٤٦ .

ثم يستمر في إبطال رأي الحنفية ببيان مناقضاتهم فيقول :

« فمما يلزمهم اشتراطُهم سلامةَ الرقبة عن كثير من العيوب ، وهذا تقييد منهم للمطلق ، وليقع الإلزام في صفات لم يرجعوا في اشتراطها إلى قاطع ، كمصيرهم إلى اشتراط نطق الرقبة ، وامتناع إجزاء الأخرس ، مع تجويزهم إعتاق الأقطع الذي بقيت له يد . . . . . ثم نقول : لِمَ أجزأ الأقطع والرقبة مطلقة ؟ ولم امتنع إجزاء الأخرس والمطلقة كاملة ؟ وكيف يرجو الخلاص من مثل هذا الخبط ذو فهم[1] » ؟

ثم يذكر رضي الله عنه وجهاً آخر من الرد على الحنفية فيقول :

« والوجه الثاني : أن نقول : أتدعون أن ذكر الرقبة على الإطلاق نص في إجزاء كل رقبة ؟ حتى لو تخيل متخيل اختصاص الإجزاء ببعض الرقاب ، كان خارماً لمقتضى النص خارجاً عن الفحوىٰ المقطوع بها ، أم ترون فهم الإجزاء مظنوناً متلقى من الظاهر ؟ فإن ادَّعَوْا كونَه قاطعاً ، بحيث لا يتطرق إليه التأويل ، كان ذلك بهتاناً ومعاندة في مسلك العقول ، فإن الرب تعالى ذكر الرقبة مطلقة ، وذكر الطعام والكسوة على الإطلاق ، ولم يتعرض لتفصيلها ، وإنما استاقها استياقاً لا يشتمل على التزام البيان بالتفصيل ، كما جرى في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ (المائدة : ٣٨) .

. . . . . فهذا لتأصيل الأصول ، ولا يمتنع أن يقع البيان في التفاصيل بعد استفادة التأصيل ، ووضوح احتمال ماذكرناه يغني اللبيب عن البسط في

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٣٨ .

ذلك . وإن اعترفوا بأن الإجزاء ظاهر فقد كفونا المؤنة وأقروا بالحق ، فإن إزالة الظاهر ليس في حكم النسخ[1] » .

ثم يضيف وجهاً ثالثاً في الرد على الحنفية فيقول :

« والوجه الثالث أن الرقبة المطلقة تعم كلَّ رقبة ؛ فحملُها على خصوص من الرقاب عين التخصيص ، وقد قسم المحصلون التخصيص قسمين :

أحدهما : قصرٌ على بعض المسميات من غير فرض تمييز ما وقع القصر عليه من غيره بصفات ، كحمل قوله تعالى : ﴿ **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ** ﴾ (التوبة : ٦٠) على ثلاثة منهم . والقسم الثاني : تخصيص تمييز ، وهو حمل المطلق المتناول في الإطلاق للمختلفات على مسميات متميزة بصفات عن أغيارها ، كحمل المشركين على أهل الحرب دون المعاهَدين وأهل الذمة ، وكحمل السرقة على إخراج مخصوص من محل مخصوص في مقدار مخصوص .

وعلى الجملة : **المطلق يتناول المختلفات تناول عموم على ظهور ، لا على تنصيص لايتطرق إليه إمكان تأويل**[2] » .

٨٥ ــ هذا ما كان من إمام الحرمين في رد رأي الحنفية ، أما ما قاله في الرد على الشافعية فكان أشد عنفاً ، وذلك أنه قال :

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٣٩ .
(٢) البرهان : فقرة : ٣٤٠ .

« ومن ادعى من أصحاب الشافعي وجوبَ حمل المطلق على المقيد من طريق اللفظ ، لم يذكر كلاماً به اكتراث ، وأقرب طريق لهؤلاء أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد ، وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق فيه على المقيد[1] » .

ثم يعقب على هذا الكلام بقوله : « وهذا من فنون الهذيان ، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة ، لبعضها حكم التعلق والاختصاص ، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع ؛ فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد ، مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات ، والأمر والزجر ، والأحكام المتغايرة ، فقد ادعى أمراً عظيماً ، ولا يغني في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي ، ومضطرب المتكلمين على الألفاظ ، وقضايا الصيغ ، وهي مختلفة لا مراء فيها ، فسقط هذا الفن[2] » .

ثم بعد أن رد أدلة الفريقين ، وظهر أثناء ذلك اتجاه رأيه وأساسه ، ولكنه يصرح بما يختاره قائلاً :

٨٦ ــ « وإذا لاح ما ذكرناه بنينا عليه ما نختاره ، ونقول : **لا يحمل المطلق عندنا على المقيد ، لا في حكم الإطلاق ، ولا في حكم التقييد ، ولكن المطلق عام يُتصرف فيه بما يُتصرف بمثله في العموميات** ، فإن لاح

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٣٧ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٣٧ .

تأويل واعتضد بدليل ، وترتب على الشرط[1] الذي سنذكره في باب التأويل ، وأبَرَّ[2] ظهور الدليل العاضد للتأويل ، على ظهور العام ، حكم به كان المقيد أو لم يكن ، **فليس في تقييد الحكم بمجرده ما يوجب حمل المطلق على المقيد** ، نعم إن انقدح قياس على المقيد يتسلط مثله على التخصيص ، إما على حكم المعارضة كما ارتضيناه ، إذ صرنا إلى الوقف ،

أو على حكم القضاء بالتخصيص كما صار إليه الجمهور ، فكان ذلك أحد ما يُتمسك به ، ولا معنى لاشتراطه واقعاً في ألفاظ الشرع ، فكم من عموم خص وليس على وفق ذلك التخصيص حكم مقيد في لفظ الشرع ، فإن التخصيص مستند إلى خبر الواحد على قطع كما سبق ذلك في اختيارنا ، ويستند عند معظم الفقهاء إلى القياس الجلي .

فإن قيل : فما معتمدكم في اشتراط ذكر الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار ؟ فهل ترون القياس على كفارة القتل ؟ . قلنا : هذا الآن ليس من شرط هذا الفن ؛ فإن غاية مقصودنا أن نلحق الكلام على المطلق بتخصيص العموم وندرجه في مسالك الظنون ، وقد ثبت ذلك قطعاً ، وانتفى المراد

---

(١) الشرط الذي يشير إلى أنه ذكره في باب التأويل هو ما سماه ضابط التأويل ونص كلامه : (أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به ، فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد به التأويل به ، فالتأويل مردود . وإن كان ماعضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به ، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض ، والشرط استواء رتبة المؤول ، وما عضد التأويل به . فإن كان مرتبة المؤول مقدمة فالتأويل مردود ، وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملاً ، فإن لم يكن محتملاً فهو في نفسه باطل . والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء) (البرهان : فقرة : ٤٨٥) .

(٢) أبر : غلب (المعجم الوسيط) .

عنه ، وليس من شرطنا وراء ذلك تفصيل مسالك الظنون ؛ فإنه محض الفقه[1] » .

وهكذا يؤكد لنا رضي الله عنه خروجه على الشافعية وعلى الحنفية في هذه القضية ، وأنه يرى أن قضية الإطلاق والتقييد ترجع إلى العموم والخصوص ، ولا يحمل المطلق على المقيد بمجرد التقييد .

المشـــــترك :

٨٧ ـ من قضايا العموم والخصوص اللفظ المشترك ، بل هو[2] قسيم العام والخاص ؛ فإنه من أقسام الكلام باعتبار المعنى الذي وضع له ، وإمام الحرمين يلحقه بالمجمل ويجعله منه ، من حيث إن المجمل عنده هو المبهم الذي لا يعرف المقصود به .

فالمشترك هو « اللفظ الذي وضع لمعان متعددة بأوضاع متعدده[3] » وذلك مثل : القرء والعين واللون ومافي معناها . إذا ورد مطلقاً .

وقد اختلف فيه المختلفون : « فقال قائلون : إذا ورد المشترك مطلقاً

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٤١ ـ ٣٤٢ .
(٢) أصول التشريع لحسب الله : ١٥٩
(٣) شرح جمع الجوامع : ١/٢٢٠ ، أصول خلاف : ٢٠٧ ، وأصول التشريع لحسب الله : ٢٠٠ ، أصول أبي زهرة : ١٦٠

يحمل على الحقائق ، ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً[1] » .

وذهب ذاهبون[2] من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه ، إذا لم يمنع منه مانع ، ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله ، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها الآخر .

وهذا اختيار الشافعي رضي[3] الله عنه ، فإنه قال في مفاوضة جرت له في قوله تعالى : ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ (النساءَ : ٣٢) وقد قيل له : قد يراد بالملامسة المواقعة . قال : هي محمولة على اللمس باليد حقيقة ، وعلى الوقاع مجازاً .

وممن قال بهذا أيضاً[4] القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا ، وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم .

وإمام الحرمين يحكي عن القاضي غير هذا فيقول : « وعظم نكير القاضي على من يرى الحملَ على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وقال في تحقيق إنكاره : اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان ، وإنما تصير مجازاً إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٤٦ .
(٢) الأمدي ـ الإحكام : ٣٥٢/٢
(٣) البرهان : فقرة : ٢٤٦ .
(٤) الأمدي في الإحكام : ٢/ ٣٥٢

وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين[1] » ومع أننا لسنا في مقام التحقيق في نسبة هذا القول أو ذاك للإمام أبي بكر الباقلاني ، إلا أننا ـ لاشك ـ نرجح نقلَ إمام الحرمين عنه على نقل الآمدي .

ونعود إلى غرضنا وهو البحث عن رأي إمام الحرمين في المشترك فنراه يقول :

« والذي أراه أن اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً ، لم يحمل في موجب الإطلاق على جميع المحامل ، فإنه صالح لاتخاذ معانٍ على البدل ، ولم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها ، فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل ، وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز .

فإن قيل : يجوز أن يراد به جميعُ محامله . قلنا : لا نمنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك . مثل أن يذكر الذاكر محامل العين ، فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ، ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقَه على جميع ماجرى .

فإن قيل : فهل ترون حمل اللفظ على وجه في الحقيقة وآخر في المجاز ؟؟ قلنا : نعم . لاننكره مع قرينة[2] » .

ونلاحظ هنا أيضاً خلافَه للشافعي : كما يكرر مارأيناه كثيراً من الاهتمام بالقرائن وإعطائها كل الأهمية .

---

(١) البرهان : فقرة ٢٤٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٢٤٧ .

الأمـــــر :

٨٨ ـ ويعرف الأمر بأنه « القول المقتضي بنفسه طاعةَ المأمور بفعل المأمور به[١] » وقوله بنفسه « يقطع به وهمَ من يحمل الأمرَ على العبارة ؛ فإن العبارة لاتقتضي بنفسها ، وإنما تشعر بمعناها عن اصطلاح أو توقيف عليها[٢] » وعنده « لا بد من القصد إلى إيقاع اللفظ مشعراً بالأمر القائم بالنفس . ولكن ليس لذلك اللفظ منه صفة . **وإنما يحصل الإشعار بقرائن الأحوال . . . وحاصل القول : أن المراد الحقيقي هو الأحوال المقترنة باللفظ** . فإن كان في عين اللفظ مزيدٌ من رفع صوت أو غيره ، **فهو ملتحق بفن الأحوال**[٣] » .

٨٩ ـ أما صيغة الأمر « فهي العبارة المصوغة للمعنى القائم بالنفس[٤] » أما مقتضى الأمر ، فيحدده إمام الحرمين بقوله : « افعل طلبٌ محض لا مساغ فيه لتقدير الترك فهذا مقتضى **اللفظ المجرد عن القرائن** . . . فإذاً الصيغة لتمحيض الطلب والوجوب مستدرك من الوعيد[٥] » .

وهو هنا يناقش إمامه الاشعري[٦] وإمامه الشافعي **ويرد قولهما كما يرد**

---

(١) البرهان : فقرة : ١١٨ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) البرهان : فقرة : ١٢٧ .
(٤) البرهان : فقرة : ١٢٨ .
(٥) البرهان : فقرة : ١٣٧ .
(٦) أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل (تاريخ بغداد ٣٤٦/١١ توفى ٣٥٣هـ)

قول المعتزلة وذلك « أن المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ومتبعيه من الواقفية[1] » . . . أن قول القائل : افعل . متردد بين الأمر والنهي نظراً لمذهب الوعيد ، وإن فرض حمله على غير النهي ، فهو متردد بين رفع الحرج على مذهب قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ (المائدة ٢) وبين الاقتضاء ، ثم هو في مسلك الاقتضاء متردد بين الندب وبين الإيجاب[2] » .

وأما المعتزلة فمنهم من قال : « افعل . لرفع الحرج ، ثم يصير مع الاقتران بالوعيد على الترك مقتضياً إيجاباً . وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع التخير في الترك مقتضياً استحباباً ، وأصل اللفظ لو تجرد لرفع الحرج[3] » .

وأما القاضي عبد الجبار بن أحمد فقد قال : « الصيغة موضوعة للدلالة على إرادة مطلقها الامتثال . فهذا مقتضاها . ثم لا يكون المراد إلا طاعة . بيد أن الطاعة تنقسم إلى المستحب والمستحق : فإن اقترن باللفظ وعيد كان الوعيد دالاً على الوجوب ، ومدلول اللفظ الإرادة فحسب ، فيخرج منه إذاً أن اللفظ ليس متردداً بين معنيين ، وإنما معناه الإرادة . والوجوب متلقى من الوعيد المقترن به[4] » .

« وأما جميع الفقهاء ، فالمشهور من مذهب الجمهور منهم أن الصيغة

---

(١) وممن قال بهذا من أصحاب الشافعي ابن سُرَيْج (أصول التشريع : ١٦٥) .
(٢) البرهان : فقرة ١٢٩ .
(٣) البرهان فقرة : ١٣٥ .
(٤) البرهان : فقرة ١٣١ .

التي فيها الكلام للإيجاب إذا تجردت عن القرائن . وهذا مذهب الشافعي[1] رحمه الله . والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباع أبي الحسن في الوقف ، ولم يساعد الشافعيَّ منهم غيرُ الأستاذ أبي إسحاق[2] » .

٩٠ ـ وكما قلنا لا يرضىٰ إمام الحرمين بأيٍّ من هذه الآراء ، بل يستعرض أدلة كل منها ، وينقض الأساس الذي بُنيت عليه . وهو يؤكد أن هذا الرأيَ الذي اختاره مخالف لرأي الشافعي بقوله :

« فإن قيل : فهذا الذي اخترته هو مذهب الشافعي وأتباعه : وهو المصير إلى اقتضاء اللفظ إيجاباً . قلنا : **ليس كذلك ؛ فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك** . وليس ذلك مقتضى تمحيض الطلب[3] » .

ثم يقول معترفاً بموافقة عبد الجبار المعتزلي في شجاعة العلماء : « وبين ما اخترناه وبين ما حكيناه عن عبد الجبار مضاهاة في المسلك ، وبيان عظيم في المغزى والمدرك[4] » .

ولا ينسى أن يقرب ما قاله من مذهب الشافعي رضي الله عنهما فكأنه ـ نفعنا الله به ـ لايطيب نفساً بخلافه لإمامه ، فيقول :

---

(١) الأم : ١٢٧/٥ وانظر شرح مسلم الثبوت : ٣٧٣/١ لترى أن هذا احد قولي الشافعي .

(٢) البرهان : فقرة : ١٣٢ .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٧ .

(٤) المصدر السابق نفسه .

« وأنا أبني على منتهى الكلام شيئاً يُقَرِّبُ ما اخترته من مذهب الشافعي رحمه الله .

فأقول : ثبت في وَضْع الشرع أن التمحيض في الطلب متوعد على تركه ، وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجباً[1] » .

٩١ ـ ثم صيغة الأمر المطلقة هل تقتضي التكرار أم تقتضي مرة واحدة ؟؟ **يرد إمام الحرمين رأي القائلين بأنها تقتضي التكرار على استيعاب الزمان[2] ورأي القائلين بأنها تقتضي الامتثال مرة واحدة ، ويختار رأياً آخر** .

ويحسن هنا أن نورد نص عبارته : « فإن قيل : فما المختار وقد أبطلتم بزعمكم مسلك الفريقين ، وليس بين النفي والإثبات مرتبة ؟؟ قلنا : الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال ، والمرة الواحدة لابد منها . **وأنا على الوقف في الزيادة عليها** ، فلست أنفيه ولست أثبته ، **والقول في ذلك يتوقف على القرينة[3]** » .

ونلاحظ هنا أنه حكَّم القرينة ، وجعلها هي المقتضية للتكرار ، كما نلاحظ أنه حكمها من قبل في صيغة الأمر من حيث جعل الاقترانَ بالوعيد هو

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٧ .

(٢) هذا اختيار الاستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أستاذ إمام الحرمين في علم الأصول (البرهان : فقرة : ١٣٩) .

(٣) البرهان : فقرة : ١٤٢ وانظر المستصفى : ٣/٢ . وأصول التشريع : ١٦٥ .

مأخذ الوجوب واقتضاء الصيغة له ، كما جعل القرائن والأحوال هي التي تبين أن الصيغة للأمر .

٩٢ ــ وهذه الصيغة المطلقة من صيغ الأمر التي رآها لا تقتضي التكرار واستيعاب الزمان إلا بقرينة يرى أنها إن اقتضت استغراق الأوقات بالامتثال .

« فمن ضرورة ذلك الفور والبدار ، واستيعاب الصيغة في موردها اقتضاء مبادرة الامتثال[1] » . أما إذا كانت بحيث لاتقتضي استغراق الزمان كما إذا لم يكن معها قرينة مثلاً ، أو على الرأي القائل بهذا إطلاقاً ، فهنا يرى إمام الحرمين : « أن الأمر اقتضاء ناجز ، والمقتضى مطلوب على الوجوب ، وحق الوفاء بالطلب التنجيز مع الإمكان . . . فمن بادر في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً ، فإن أخر وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت ، فلا يقطع بخروجه عن عهدة الأمر[2] » .

ولايرضى الإمام برأي غلاة الواقفية الذين يقولون : « إن الصيغة لا تقتضي الفور ولا التأخير . وإن المخاطب إذا أوقع ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلاً . ويجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخر[3] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ١٤٣ .
(٢) البرهان : فقرة : ١٥٧ .
(٣) البرهان : فقرة : ١٤٣ .

ويحكي رأي الشافعي في هذه المسألة قائلاً : « إن الصيغة المطلقة عنده لاتقتضي الفور ، وإنما مقتضاها الامتثال مقدماً أو مؤخراً . وهذا مفهوم من تفريعاته في الفقه . وإن لم يصرح به في مجموعاته الأصولية[1] »

فهو هنا أيضاً يخالف الشافعي رضي الله عنهما .

٩٣ ــ ومما يتعلق بالأمر أيضاً اقتضاؤه النهي عن الأضداد أو عدم اقتضائه . وإمامنا رضي الله عنه يرى « أن الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن أضداده[2] » .

وهو بهذا يخالف الباقلاني الذي يقول : « الأمر بالشي ليس عين النهي ولكنه يقتضيه ويتضمنه[3] » كما يرفض رأي المعتزلة حيث قالوا بما قال به القاضي ولكن بتخريج آخر .

ويشرح رأيه قائلاً : « الآمر بالشيء متردد بين أن يكون ذاكراً الأضداد وبين أن يكون ذاهلاً عنها ، فإن كان ذاهلاً عنها ، فالذي قدمناه بالغ فيه ، ولا خفاء بأن الذاهل عن الشيء غير عالم به . ويستحيل أن يقوم بالنفس قول متعلق بالشيء مع الذهول عنه . فأما إذا كان ذاكراً للأضداد عالماً بأن الاتصاف بالشيء منها يمنع إيقاعَ المأمور به ، فقد يتخيل المتخيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهي عن أضداد المأمور به المقتَضَىٰ . فإذا كان كذلك فليس الزجر عن الأضداد مقصود الآمر . وإنما يخطر له النهي لو

(١) المصدر السابق نفسه

(٢) البرهان : فقرة : ١٦٤ .

(٣) البرهان : فقرة : ١٦٣ .

خطر ، ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال . وليس تقدير خطور أمرها بالبال متضمناً قيامَ زجر عنها مقصودٍ والذي يجرد قصده إلى النهي عن شيء يعلم قيام زجر مقصود بذاته[1] » .

٩٤ ـ ويؤكد أيضاً أن صيغة الأمر المطلقة « تتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه . . . فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة لا محالة . وكذلك القول في جميع الشروط[2] » .

وكذلك يقتضي الأمر[3] ما يتعلق بالإمكان والتأتي بحكم العادة وهو ليس شرطاً ولا مشروطاً ، مقصوداً للشارع ، ولكنه في حكم الجبلة يضاهي الشروط[4] ، وذلك مثل غسل جزء من الرأس لاستيعاب غسل الوجه ، ومثل الإمساك عن المفطرات في جزء من الليل آخراً وفي جزء من منقطعه أولاً ، إذ ليس من الممكن حصر الإمساك في النهار من غير أخذ طرفين من الليلتين . . . وهذا ليس مقصود العبادة بدليل أن الصائم يخص النية بالإمساك الواقع في النهار .

---

(١) البرهان : فقرة : ١٦٤ . هذا الذي حكيناه في هذه الفقرة هو رأي إمام الحرمين في (البرهان) ، ولكنا وجدنا له كلاما آخر عكس هذا في كتيبه الصغير (الورقات) فقد جاء في صفحة : ١٤ « إن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي عن الشيء أمر بضده » ولكن المعول على (البرهان) فيما ترى .

(٢) البرهان : فقرة : ١٦٩ .

(٣) البرهان : فقرة : ١٦٩ .

(٤) لاحظ أن هذا غير رأيه في كتابه (الغياثي) حيث افترض دروس تفاصيل الأحكام (انظر الفصل الثامن من الباب الثاني من هذا البحث) .

٩٥ ــ والأمر بعد الحظر محل اختلاف أيضاً بين الأصوليين ، فإمام الحرمين يتوقف في هذه الصيغة ونص عبارته « الرأي الحق عندي : الوقف في هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة ، فلئن كانت الصيغة ، في الإطلاق موضوعة للاقتضاء ، فهي مع الحظر المتقدم مشكلة . . فيتعين الوقوف إلى البيان[1] » . وهو بهذا يرد مرة أخرى رأي القاضي أبي بكر الباقلاني الذي يقول : « وليس الحظر فيما سبق قرينة حالية وليس من القيود المقالية ، فلزم إجراء الصيغة على حكم الوضع في اللسان[2] » .

٩٦ ــ وأما الأمر المؤقت ، فيرى رضي الله عنه « أنه إذا انقضى الوقت فات الامتثال ، وأن تلك الصيغة لاتتضمن إيقاع المأمور به تداركاً وقضاء بعد الوقت ، فلئن ثبت قضاء فبأمر مجدد[3] » ولا يرضى رأي القائلين : « إن القضاء يجب بالأمر الأول . مستدلاً بأن القاضي ليس ممتثلاً ؛ فإن الممتثل هو الموافق لمقتضى الصيغة ، وإذا لم يكن القضاء امتثالاً ، لم يكن الأمر اقتضاء له[4] » .

ومع أن أستاذه أبا إسحاق يرى هذا الرأي إلا أنه يثبته بطريق آخر لا يرضى به إمام الحرمين فيرده قائلاً : « وذكر الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله مسلكاً

---

(١) البرهان : فقرة : ١٧٣ .
(٢) البرهان : فقرة : ١٧٢ .
(٣) البرهان : فقرة : ١٧٦ .
(٤) البرهان : فقرة : ١٧٧ .

لا نرضاه ، فشبه الأمر المؤقت بالإجارة المعينة زماناً في استيفاء المنافع ، فإن المدة المَضروبة إذا مضت في يد المكتري ، فقد فات مقصود العقد ، وليس للمستأجر أن يستبدل عنها مدة مثلها ، فأمر الله سبحانه وتعالى عبادَه صرفٌ لأفعالهم في جهات التكليف على حكم الاستحقاق . فإذا مضى الوقت كان مضيُّه كمضي مدة الإجارة ، فهذا الذي ذكره من القياس في مقتضى الألفاظ . ثم هو اعتبر الأصل بمسألة فرعية[1] » .

وهذا منه يشهد بعنايته بالأصول والفرق بينها وبين الفروع ، كما يشهد بإدراكه لما يجري فيه القياس ومالا يجري .

٩٧ ــ وهو يرى أن المخاطب المستجمع لشروط التكليف لا يعلم كونه مأموراً في أول وقت توجه الخطاب عليه مالم يمض زمان الإمكان ، وهذا هو رأي المعتزلة الذي لا يتردد الإمام أن يقول : « فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك[2] » .

وهو حين يقبل رأي المعتزلة هكذا صراحة يرد رأي القاضي أبي بكر الباقلاني في مباحثة بديعة لانطول بذكرها .

(١) البرهان : فقرة : ١٧٧ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٩١ .

النهـــي :

٩٨ ـ يرى أن الصيغة المطلقة « تتضمن جزم الاقتضاء في الانكفاف عن المنهي عنه[١] » .

كما يرى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه والمعني بالفاسد ما يقع حايداً عن موجب الامتثال .

ويناقش من خالف ذلك من المعتزلة ، ومن أصحاب أبي حنيفة ، ويعرض لمسألة الصلاة في الدار المغصوبة ، ويرى أنها صحيحة لكنها لاتنهض دليلاً على عدم فساد المنهي عنه ، فإنها على حد تعبيره منفصلة عن مسألتنا[٢] .

ونحن لانطول بذكر مناقشته لأبي هاشم والقاضي ، ولكن نذكر فقط طريقه في بيان إجزاء الصلاة في الدار المغصوبة قال :

« إذا قال القائل لعبده : خط هذا الثوب ، ولاتقعد اليوم ، ثم قال له : لاتدخل داري هذا اليوم . فإذا عصاه ، وجاوز حكم نهيه وتعداه ودخل داره ، ولم يزل قائماً كما أمره ، أو خاط الثوب الذي رسم خياطته . فلا شك أنه يعد ممتثلاً في الخياطة ، وإن عصاه بدخول الدار ، فإنه في أمره بالخياطة لم يشترط عليه لزوم بقعة مخصوصة ، ولذلك يحسن من العبد أن

---

(١) البرهان : فقرة : ١٩٣ .

(٢) البرهان : الفقرة : ١٩٤ ـ ٢١٢ .

يقول : إن عصيتك بدخول الدار لم أعصك فيما أمرتني به من إدامة القيام طول النهار . ولا يشك عاقل أن دوام القيام ـ الذي اتصل الأمر به مرسلاً ـ في الدار التي نهى السيد عن دخولها في كونه امتثالاً للأمر ، كالقيام الذي يفرض في غير تلك الدار التي نهاه السيد عنها .

وذلك يؤ ول إلى اتباع المقصود لكل ذي أمر . والفعل وإن اتحد ، فقد تعدد قصد الآمر والناهي ، فلم يبعد وصفه بكونه مأموراً به من وجه منهياً عنه من وجه .

والذي يكشف الغطاء في ذلك أن الفعل لايكتسب من كونه متعلقاً للأمر والنهي صفة ، وإنما معنى كونه مأموراً به أنه المقول فيه : افعل ، ومعنى كونه منهياً عنه تعلق النهي به ، ثم لايمتنع فرض قولين أحدهما على الإطلاق ، ولا تقييد له بحال . والثاني على وجه آخر . . . .

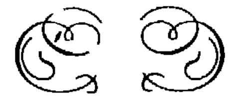
فإذا انساق ماذكرناه انعطفنا على القول في الصلاة في الدار المغصوبة وقلنا : لم يثبت النهي عن الكون في الدار المغصوبة في وضع الشرع متعلقاً بمقصود الصلاة ؛ فاسترسل النهي منقطعاً عن أغراض الصلاة ، وبقيت الصلاة على حكمها . فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا تصح ، كما لا تصح صلاة المحدث لما صح نهيه عن الصلاة مع الحدث[1] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

٩٩ ـ ويعرض لاتصال (لا) النافية بالجنس مثل قوله ﷺ : لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل[1] ويرى أن اللفظة ظاهرة في نفي الجواز مجاز في نفي الكمال[2] وهو بهذا يخالف جماهيرَ الأصوليين ، حيث يرى بعضهم أن اللفظة مجملة ، ويرى آخرون أنها ليست بمجملة ، وذهب آخرون إلى صرف دعوى الإجمال إلى تردد اللفظ بين نفي الجواز ونفي الكمال ، وهذا اختيار القاضي أبي بكر رضي الله عنه ، وذهب جمهور الفقهاء إلى أن اللفظة عامة تتناول نفي الوجود ونفي الحكم ، ثم تبين أن الوجود غير مراد ، فكان ذلك تخصيصاً بمسلك الحس وقضية العقل .

ويرد هذا الرأي قائلاً : « وهذا وإن هذى به الفقهاء ركيك ، فإن اللفظ إنما يعم مسميين يتصور اجتماعهما ، وإذا فرض نفي الوجود ، فكيف يفهم منه بقاء الحكم[3] » ؟



---

(١) ابن ماجه : ١/٥٤٢ . بلفظ : لمن لم يفرض الصيام من الليل ، ورواه باقي أصحاب السنن ، بلفظٍ مخالف ، والمعنى نفسه ، وكذلك ابنُ خُزَيمة وابن حبان (نيل الأوطار : ٤/٢٦٩) .

(٢) البرهان : فقرة : ٢١٥ .

(٣) البرهان : فقرة : ٢١٦ وانظر طريقة القاضي حسين ورقه ٥٠ ظهر .

المفهـــوم :

١٠٠ ــ من مسائل الأصول وقضاياه دلالة الألفاظ الواردة في الأدلة الشرعية ، وقد قسم الأصوليون[1] طرق الدلالة على طريقتين نكتفي بواحدة منهما ، فالأمر بينهما قريب ، ونختار طريقة الشافعية حيث إمام الحرمين من أعلامهم . وهم يقسمون دلالة اللفظ على المعنى قسمين :

الأول ــ دلالة المنطوق ، وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الوضعي ، أو على جزئه ، أو على لازمه .

الثاني ــ دلالة المفهوم ، وهي دلالة الكلام على حكم في غير المنطوق : موافق لحكم المنطوق أو مخالف له .

فإذا كان موافقاً سمي مفهوم الموافقة ، أو فحوى الخطاب ، أو لحنه .

وإذا كان مخالفاً سمي مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب .

والذي يعنينا من هذه الأقسام هو مفهوم المخالفة ؛ لأنه الذي وقع فيه الاختلاف بين الأئمة ، ثم لأننا وجدنا لإمام الحرمين فيه رأياً يخالف به الجميع .

١٠١ ــ ومفهوم المخالفة هو : « ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق[2] » .

---

(١) رجعنا في هذا التقسيم إلى أصول التشريع لأستاذنا الشيخ علي حسب الله : ٢٣٣ وانظر أيضاً أصول خلاف : ١٧٧ ، وأصول أبي زهرة : ١٣٣ .

(٢) الإحكام للآمدي : ٩٩/٣ والمستصفى : ٢٠٤/١ .

وهو أنواع : مفهوم اللقب ، والصفة ، والحد ، والزمان ، والمكان ، والعدد .

وقد اختلف الأئمة فيه ، فمنهم مثبت ومنكر ، ومنهم مثبت لبعض أنواعه منكر لبعضها .

« والشافعي قائل بالمفهوم . . . وذهب أبو حنيفة إلى نفيه ووافقه جمع من الأصوليين[١] » .

« وقد حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص ، منها : التخصيص بالصفة كقوله ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة[٢] » ، ومنها : التخصيص بالعدد والتخصيص بالحد ، والتخصيص بالمكان والزمان ، وظاهر هذه التخصيصات في هذه الجهات يتضمن نفي المسكوت عنه في الأمر المقصود في المخصص المنطوق به . ونص رضي الله عنه على أن تخصيص المسميات بألقابها لا يتضمن نفي ما عداها[٣] » .

ويقول إمام الحرمين : إن حصر المفهوم في هذه الجهات التي عددها الشافعي حق متقبل عند الجماهير . ولكنه يرى أنه يمكن أن ترد جميعها إلى نوع واحد ، وهو مفهوم الصفة فيقول : « لو عبر معبر عن جميع الأنواع بالصفة لكان ذلك منقدحاً ؛ فإن المعدود والمحدود موصوفان بعدِّهما وحدِّهما ، والمخصوص بالكون في زمان ومكان موصوف بالاستقرار فيهما[٤] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٥٣ ، ٣٥٤ .

(٢) أخرجه البخاري . كتاب الزكاة (: ١٤٦/١ ط الشعب) .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٥٩ .

(٤) البرهان : فقرة : ٣٥٩ .

وبعد هذه الملاحظة على كلام الشافعي يستمر في نقل مذاهب الأصوليين وحكاياتها فيقول : « وذهب أبو بكر[1] الدقاق من أئمة الأصول إلى أن التخصيص بالألقاب ظاهر في نفي ماعدا المنصوص عليه ، وقد صار إلى ذلك طوائف من أصحابنا[2] » ، هذا ما حكاه إمام الحرمين عن أبي حنيفة وعن الشافعي وعن أئمة الأصول .

١٠٢ ـ أما رأيه هو : فهو قائل بالمفهوم كالشافعي ، وبالأنواع نفسها التي قال بها الشافعي من المفهوم ، ولكنه يخالف في الأدلة التي بنى عليها القول بالمفهوم ، فيبدأ بأدلة القائلين به من أصحاب الشافعي ، وينقضها ، ثم يثني بكلام الشافعي رضي الله عنه في إثبات المفهوم ، فيعقب عليه ، وهو يصرح بذلك ، فيقول :

« نذكر وجوه احتجاج القائلين بالمفهوم ، ونتتبع ما لا نرضاه منها بالإفساد ، ثم نعقبها بوجه الحق[3] » .

ثم يبدأ بعرض أدلتهم فيقول : « فمن كلامهم : أنه ذهب إلى القول بالمفهوم أئمة العربية منهم أبو عبيدة[4] معمر بن المثنى ، وهو إمام غير

---

(١) محمد بن محمد بن جعفر . القاضي الأصولي الفقيه الشافعي (معجم المؤلفين ٢٠٣/١١) .

(٢) البرهان : ٣٥٩ .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٦٠ .

(٤) التيمي بالولاء ، تيم قريش . البصري . النحوي العلامة ١١٠ ـ ٢٠١هـ (وفيات الأعيان : ٤٢٣/٤ ، ضبط الأعلام) .

مدافع . . . وقد قال في قول رسول الله ﷺ : « مطل الغني ظلم[1] » : يدل على أنه لا ملام على المقتر[2] » .

ويرد هذا إمام الحرمين قائلاً : « وهذا المسلك فيه نظر ؛ فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط ، وهم في مسالكهم في محل النزاع مطالبون بالدليل ، والأعرابي يُنطقه طبعه ، فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره ، ولايعدم من يتمسك بهذه الطريقة المعارضة ، وقصارى الكلام تجاذب ونزاع واعتصام بنفس المذهب[3] » .

ثم يعرض لطريقة أخرى لمثبتي المفهوم : ذلك أنهم « قالوا : وردت أخبار نقلها آحاد ، وهي لو جمعت لالتحق معناها بالمستفيض الذي لا يستراب فيه وسبيله سبيل الحكم بجود حاتم ، وشجاعة علي ، والأقاصيص المأثورة عنهما أفراد ، ثم نقل هؤلاء جملاً من أخبار الآحاد ، وزعموا أنها تشعر بإثبات القول بالمفهوم ، فمما ذكروه ما روي عن يعلى بن أمية[4] أنه قال لعمر بن الخطاب : ما بالنا نقصر وقد أمِنّا ؟ وأشار إلى قوله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ (النساء : ١٠١) ؛ فقال : لقد تعجبت مما تعجبت منه ، فسألت رسول

---

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٦٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) الحديث رواه الجماعة إلَّا البخاري (نيل الأوطار : ٣٤٤/٣) ويعلى بن أمية بن أبي عبيدة واسمه عبيد ، ويقال زيد توفي : ٣٧هـ (الاستيعاب ص ١٥٨٥) .

الله ﷺ عن ذلك ، فقال : « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته[1] »

ويعقب إمام الحرمين على استدلالهم قائلاً : « ونحن لا نتجاوز خبراً من متمسكاتهم حتى نورد من طريق التفصيل عليهم مايسقط معتصمهم ، فنقول على هذا الحديث : قد كان ثبت وجوب الصلاة أربعاً في غير حالة الخوف ، واستقر الشرع عليه ، وورد القصر مخصوصاً بحالة الخوف ؛ فاعتقدوا وجوب الإتمام في غير حالة الخوف على ما تمهد الشرع عليه ؛ فلم يكن ذلك قولاً بالمفهوم . والذي يحقق ذلك أنه لو فرض مع ما تقدم تخصيصٌ بلقب ، لكان ما عدا المخصوص مُقَراً على ما استمر الشرع عليه قبل ذلك ، وإن لم يكن للألقاب مفهوم . على أن الآية اقتضت التخصيص على صيغة الشرط ، فإنه تعالى قال : ﴿ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ وقد قال بتخصيص الشرط معظم من أنكر المفهوم[2] »

ثم ذكر أكثر من حديث استشهدوا به ، ونقضه على هذه الطريقة نفسِها أو غيرها .

ويقول في ختام كلامه على هذه الأخبار : « وبالجملة ليس يخلو متمسك لهؤلاء من وجه أو وجوه توهي مايحاولونه ، ويتخذونه معولهم ، فكيف يسوغ التعلق بالمحتملات في محاولة القطع والبتات[3] » ، ثم يشكك في كثرة هذه الأخبار وأنها مهما بلغت لم تصل إلى مبلغ الاستفاضة .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٦١ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٦٢ .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٦٥ .

ثم يتابع إحباطَه لأدلة القائلين بالمفهوم ، فيقول : وهذه « طريقة أخرى لهم ضعيفة . وهي أنهم قالوا : إذا قال الرجل لمن يخاطبه : اشتر لي عبداً هندياً اقتضى ذلك نهيَه عن شراء من ليس هندياً . قالوا : هذا ومثله مما لا يتمارى فيه أهل اللسان[1] » ولكن إمام الحرمين لايدعهم يستقرون أو يطمئنون إلى ماقالوه ، فيقول :

« لا حاصل لهذا الفن ؛ فإن المأمور كان محجوراً عليه مقبوضاً على يديه في حق من وكله قبل أن وكله واستنابه ، ثم ثبت التوكيل على الخصوص ، واستمر ما كان ثبت قبلُ في غير المحل المخصوص بالصفات . والذي يقطع الشغب عنا أن فرض التخصيص باللقب في هذا بمثابة فرض التخصيص بالصفات[2] » .

١٠٣ ــ ولم يبق إلا استدلال الشافعي رضي الله عنه ، فيحاول أن يوهنه ويوهيه بعد أن يعرضه على وجهه ، فيقول :

« فأما الإمام الشافعي ، فإنه احتج في إثبات القول بالمفهوم بأن قال : إذا خصص الشارع موصوفاً بالذكر ، فلاشك أنه لايحصل تخصيصه على وفاق من غير انتحاء قصد التخصيص ، وإجراء الكلام من غير فرض تجريد القصد إليه يزري بأوساط الناس ، فكيف يظن ذلك بسيد الخليقة ﷺ ؟ فإذا تبين أنه إذا خصص ، فقد قصد إلى التخصيص ، فنبني على ذلك أن قصد الرسول عليه السلام في بيان الشرع يجب أن يكون محمولاً على غرض

(١) البرهان : فقرة : ٣٦٧ .
(٢) المصدر السابق نفسه .

صحيح ؛ إذ المقصود العري عن الأغراض الصحيحة لايليق بمنصب رسول الله ﷺ فإذا ثبت القصد ، واستدعاؤه غرضاً ، فليكن ذلك الغرض آيلاً إلى مقتضى الشرع ، وإذا كان كذلك ، وقد انحسمت جهات الاحتمالات في إفادة التخصيص ، انحصر القول في أن تخصيص الشيء الموصوف بالذكر يدل على أن العاري عنها حكمه بخلاف حكم المتصف بها . والذي يعضد ذلك من طريق التمثيل : أن الرجل إذا قال : السودان إذا عطشوا لم يروهم إلا الماء . عد ذلك من ركيك الكلام وهُجره ، وقيل لقائله : لامعنى لذكر السودان وتخصيصهم ، مع العلم بأن من عداهم في معناهم[1] » .

وبعد نقله لكلام الشافعي وعرضه لرأيه يعلق عليه قائلاً : « هذا تحرير كلام الشافعي ، وهو على مساقه بالغ حسن ، ولكن يرد عليه على انطباقُ تخصيصٍ للأشياء بألقابها . ويلزم من مضمون طلب الفائدة من التخصيص المصيرُ إلى أن الشارع إذا خصص شيئاً باسمه الذي ليس مشتقاً ، اقتضى ذلك نفيَ الحكم فيما عداه ، ولو لم يكن كذلك ، لكان تخصيصه من غير قصد ، أو قصده من غير غرض ، أو غرضه غير محمول على مقاصد الشرع . وكل ذلك محظور لا سبيل إلى التزامه ، وإن كان ما ذكرناه في اللقب مسوغاً ، لزم تسويغ مثله في الموصوف ، فإذاً لايستقل الكلام متعلقاً بالتخصيص إلا بأحد وجهين : إما أن يطرد في الألقاب كما ذهب الدقاق ، وإما أن نوضح مع التمسك بالتخصيص أمراً يوجب ماذكرناه في الموصوف دون غيره ، وليس في كلام الشافعي التزام ذلك على ماينبغي من اختصاص أثر التخصيص بالموصوفات[2] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٦٨ .

(٢) البرهان . فقرة : ٣٦٩ .

١٠٤ ــ وبعد تتبع كلام القائلين بالمفهوم (بالإفساد) على حدٍّ تعبيره بقي عليه أن يبين رأيه الذي ارتآه فقال : « وقد حان الآن أن نبدأ مسلك الحق على وجه يشتمل ببيان المختار ، ونبين تدرج الكلام على مراتبه ، ونوضح المقاصد في الأطراف ، فنقول : لا يتبين المقصد من المسألة إلا باستفتاح التفصيل في آحاد الصور حتى إذا نجزت نرد الكلامَ إلى الضابط لها ، فمن الصور التي يجب الاعتناء بها الشرط والجزاء ، فإن سلم اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به تعدينا هذه المرتبة ، وإن استمر على النزاع اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان ، أو إلى المراغمة والعناد ؛ فنحن نعلم من مذهب العرب قاطبة أنها وضعت باب الشرط لتخصيص الجزاء به ، فإذا قال القائل : من أكرمني أكرمته ، فقد أشعر باختصاص إكرامه بمن يكرمه ، ومن جوز أن يكون وضع هذا الكلام على أن يكرم مكرمه ويكرم غيره أيضاً نأىٰ وبعد ، فآل الكلام معه إلى التسفيه والجهل ، والإحالة على تعلم مذاهب العرب ولَسْنِها[٢] .

ولنعد إلى خصلة أخرى وهي التتمة : وهي أنا نكتفي فيما ندعي بظهور الاختصاص ، ولا نحاول قطعاً ناصاً لايتطرق إليه إمكان ، فإذا أنكر منكر ظهور ما ذكرناه ظهر فساد قوله ، وانحطت رتبته عن استحقاق المفاوضات . فهذا منتهى المراد في هذا الطرف[٣] » .

ثم يستمر في ذكر صورة أخرى فيقول : « ومما نذكره التحديد بالزمان والمكان أو العدد . فنقول : مما ظهر في الكلام ظهوراً لايستجاز المراء فيه

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٦٩

(٢) اللِسْن (بكسر اللام وسكون السين) : اللغة .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٧٠ .

أن الحدود تتضمن حصر المحدودات ، ولذلك تساق ، ولهذا الغرض تصاغ ، فإذا كان الحكم وراء المحدود كالحكم فيما يحويه الحد فلا غرض في الحد ، وظهور ذلك لا يجحد ، وهو من صور مسألة المفهوم[1] » .

ثم يعرض صورة ثالثة ، فيقول : « ومن الصور تخصيص الموصوفات بالذكر ، كقوله عليه السلام : «في سائمة الغنم زكاة » وقوله : « ليّ الواجد ظلم » وهذا الفن عمدة المسألة ، وملتطم الكلام[2] » ومن أجل هذا يوضح ويفصل جوانب هذه المسألة أو الصورة كما يسميها .

فيقول : « إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوفات بها مناسبةَ العلل معلولاتها ، فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها ، كقوله ﷺ « في سائمة الغنم زكاة » فالسوم يشعر بخفة المؤنة وبدرور المنافع واستمرار صحة المواشي في صفو هواء الصحارى ، وطيب ماء المشارع ، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي ، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك ، من حيث خصص وجوب الزكاة بمقدار كثير ، وأثبت فيه مهلا يتوقع في مثله حصول المرافق ، فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل .

وكذلك النهي عن لَيِّ الواجد ، فإن الموسر المقتدر ذا الوفاء والملاء إذا

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٧١ .
(٢) المصدر السابق نفسه .

طُلب بما عليه لم يُعذر بتأخير الحق المستحق ، وهذا في حكم التعليل ، لانتسابه إلى الظلم إذا سوَّف وماطل[1] » .

١٠٥ ــ ثم كأنه يلخص ما قاله ، أو يوضح القاعدة التي يبنيها فيقول : « فإن طولبنا بإثبات القول بالمفهوم فيما نصصنا عليه فالقول الواضح فيه **أن ما أشعر وضع الكلام بكونه تعليلاً فهو أظهر عندي في اقتضاء التخصيص الذي من حكمه انتفاء الحكم عند انتفاء الصفة من الشرط والجزاء ، فإن العلة إذا اقتضت حكماً تضمنت ارتباطه بها ، وانتفاءه عند انتفائها**[2] » .
ويمثل لذلك بمثال يوضح قوة العلة ، وأنها أقوى من الشرط ، فيقول :

« إذا قال القائل : إنما أكرم الرجل لاختلافه إلَيَّ كان ذلك أوضح في تضمن اختصاص إكرامه بمن يختلف إليه من قوله : من اختلف إلي أكرمته[3] » .

وهو لاينسى أن هذه العلة غير العلل الشرعية المستنبطة ، ولذلك يفرق بينهما ويصوغ ذلك على طريقة سؤال وجواب ، فيقول :

« فإن قيل : إن العلل الشرعية ليس من شرطها أن تنعكس ، والمفهوم تعلق بادعاء العكس .

قلنا : هذا الآن كلام من لم يحط بما أوردناه . والقول في العلل المستنبطة

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٧٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) المصدر السابق نفسه .

وشرائطها وقوادمها ليس مما نحن فيه بسبيل ؛ فإن غرضنا التعلق بما يقتضيه اللفظ في وضع اللسان اقتضاء ظاهراً ، ولاشك أن صيغة التعليل يظهر منها للفاهم ما أردناه ، والقول في العلل المستثارة لايؤخذ من مقتضى العبارات والألفاظ . . .

ومن سر هذا الفصل أن شرط العلة المخيلة المستنبطة السلامة عن جمل من الاعتراضات والقوادح ، ولايشترط شيء من ذلك في القول بمفهوم كلام الشارع إذا اشتمل على ذكر موصوف ، وفهم من العلة مناسبة ؛ فإن الكلام في ذلك يدار على فهم الخطاب لاعلى شرائط العلل[1] » .

١٠٦ ــ ثم على طريقة التدرج التي وعد باتباعها يبين الفرق بين رأيه وبين مخالفيه ويأتي بذلك أيضاً على صيغة سؤال وجواب ، فيقول :

« فإن قيل : خصصتم بالذكر الصفات المناسبة للأحكام ، وقد أطلق القائلون بالمفهوم أقوالهم بإثبات المفهوم بكل موصوف ، فأثبتوا في ذلك ماهو الحق .

قلنا : **الحق الذي نراه أن كل صفة لايفهم منها مناسبة للحكم ، فالموصوف بها كاللقب بلقبه ، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في المسميات بألقابها** . فقول القائل : زيد يشبع إذا أكل . كقوله : الأبيض يشبع إذ أكل ، إذ لا أثر للبياض فيما ذكر ، كما لا أثر للتسمية بزيد فيه[2] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٧٣ ، ٣٧٤ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٧٤ .

١٠٧ ـ ومما يذكر لإمام الحرمين أنه مع عدم قوله بمفهوم اللقب إلا أنه لم يرض بتسفيه الدقاق بسبب قوله بأن التخصيص بالألقاب ظاهر في نفي ماعداها .

وقال علماء الأصول رداً على الدقاق : « إن هذا خروج عن حكم اللسان ، وانسلال عن تفاوض أرباب الألباب وتفاهمهم[١] . » ولكن إمام الحرمين يقول :

« وعندي أن المبالغة في الرد عليه سرف عظيم[٢] » ثم يبين أن للتخصيص بالألقاب غرضاً وإن يكن مبهماً ، وأنه وإن لم يقل برأي الدقاق ، فلا يستطيع أن ينسبه إلى الخروج على اللغة والعقل .

١٠٨ ـ وأخيراً يوجز ماقاله في إثبات المفهوم ، فيقول :

« لقد بان الآن مراتب العلماء : فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم ، وهذا ذهول عن فائدة الكلام .

وصار قوم إلى أن لكل تخصيص مفهوماً كالدقاق ، وهذا الرجل ابتدر أمراً لا يُنكر ، وهو أن العاقل لايخصص مذكوراً هزلاً ، وليس كل الغرض موقوفاً على نفي ماعدا المسمى .

واعتبر الشافعي الصفة ، ولم يفصلها ، واستقر رأيي على تقسيمها ،

---

(٢) البرهان : فقرة : ٣٧٥ .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٧٦ .

وإلحاق ما لا يناسب منها باللقب ، وحصر المفهوم فيما يناسب ، وهذا منتهى الكلام[1] » .

١٠٩ ـ وهناك نظرة دقيقة إلى دلالة المفهوم أحببنا أن نسجلها هنا لما تشهد به من نفاذ بصيرة ودقة بصر لإمام الحرمين رضي الله عنه .

فهو يرى[2] أن المفهوم قد يقع نصاً غير قابل للتأويل ، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة ، وقد يقع ظاهراً وهو الغالب في مفهوم المخالفة . وحينئذ فهو نازل منزلة اللفظ الموضوع للعموم وضعاً ظاهراً ، فيجوز ترك المفهوم بما يسوغ به تخصيص العموم .

والذي أردنا أن ننبه إليه هو قوله :

« إن ترك جميع المفهوم بدليل **يقوم بمثابة تخصيص العموم وليس كرفع جميع مقتضى اللفظ[3]** » .

ويوضح هذا ويفصله بقوله : « والقول المقنع فيه أن المفهوم ليس مستقلاً بنفسه ، وليس جزءاً من الخطاب بذاته ، ولكنه من مقتضيات اللفظ . فإن اقتضى ظهورُ أمرٍ تركَه فاللفظ بمقتضياته باق . وفي تقدير رفع جميع متعلقات

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٧٧ .
(٢) البرهان : فقرة : ٣٧٨ .
(٣) البرهان : فقرة : ٣٧٩ .

المنطوق رفع جميع مقتضى اللفظ وتعطيله ومعناه . فكأن المفهوم كبعض مسميات العموم[1] » .

فهو يرى أن المفهوم جزء أو بعض من مقتضيات اللفظ ، فيمكن أن يوجه إليه مايوجه إلى العام بتخصيصه ببعض أفراده .

١١٠ ـ ثم نراه يختلف مع الإمام الشافعي رضي الله عنهما في قضية أخرى من قضايا المفهوم .

فالشافعي[2] لايرى الاستمساك بالمفهوم إذا جرى التخصيص موافقاً للعادة والعرف ، ويصير إلى حمل الاختصاص على محاولة تطبيق الكلام على مايلفىٰ في مستقر العادة .

ويعجب إمام الحرمين بكلام الشافعي واستدلاله فيقول : « وقد ذكر الشافعي في الرسالة كلاماً بالغاً في الحسن في هذا[3] » ثم يحكي هذا الكلام فيقول :

« قال : إذا تردد التخصيص بين تقدير نفي ماعدا المخصص وبين قصد إخراج الكلام على مجرى العرف ، فيصير تردد التخصيص بين هاتين الجهتين كتردد اللفظ بين جهتين في الاحتمال . واللفظ إذا تعارض فيه محتملات التحق بالمجملات ، كذلك التخصيص مع التردد يلتحق بالمجملات . ثم

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٨٠ وانظر المستصفى : ٢/٢١٠ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

ضرب أمثلة من الكتاب . . . ومنها قوله تعالى : ﴿ **فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ** ﴾ (النساء : ١٠١) وقوله عليه السلام : « **المسافر وماله على قَلَت إلا ما وقى الله** » فجرى ذلك على الأغلب الأعم في أحوال المسافرين ، فلم يكن للتخصيص بالخوف مفهوم . . .[1] » انتهى موجز كلام الشافعي .

وبعد أن يعرض إمام الحرمين هذا الكلام ، ويسجل إعجابه به يبدي رأيه فيه قائلاً :

« والذي أراه في ذلك : أن اتجاه ماذكره من حمل الأمر على خروج الكلام على مجرى العرف لا يسقط التعلق بالمفهوم ، نعم يُظهر مسالك التأويل ، ويُخفف الأمرَ على المؤوِّل في مرتبة الدليل العاضد للتأويل . والدليل عليه أن عين التخصيص لا يتضمن نفيَ ما عدا المخصَّص ، وإنما ظهر نفي ما عدا المخصَّص في إشعار المنطوق به شرطاً أو تحديداً أو تعليلاً ، **ومقتضى اللفظ لا يسقط باحتمال يؤول إلى العرف**[2] » .

ثم يستشهد لكلامه بحديث يعلى بن أمية وكأنه يردُّ به رأي الشافعي في

---

(١) قَلَت : هلاك ومهلكة (النهاية في غريب الحديث : ٩٨/٤) والحديث أورده الديلمي عن أبي هريرة مرفوعاً بلا سند ، وذكر الحافظ في كتاب الوديعة من التلخيص الحبير : أن أبا منصور الديلمي أسنده عن أبي هريرة من غير طريق المعري ، التي ذكرها السلفي في أخبار أبي العلاء (انظر المقاصد الحسنة ، حديث رقم : ٨٩٦) ، وقد قال الرازي في مختار الصحاح : لا أعلم أحداً من أئمة اللغة يرويه حديثاً ، كما يرويه بعض الفقهاء في كتبهم .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٨١ .

آية القصر : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ ﴾ فيقول : « والذي يحقق ذلك أنه لما قال يعلى بن أمية لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما : أنقصر وقد أَمِنّا ؟ فقال عمر : تعجبتُ مما تعجبتَ منه . ولم ينكر عليه اعتقاد المفهوم من طريق اللسان . . . فلست أرى المفهوم في هذا الفن متروكاً من غير فرض دليل[1] » .

فهو كما رأينا يخالف الشافعيَّ في عدم الاعتداد بالتخصيص القائم على العرف . كما رأيناه خالفه من قبل في الصفة المخصَّص بها وأن منها ما يعتبر ومنها ما لا يعتبر .

النص والظاهر :

١١١ ـ وكما قسم الأصوليون اللفظ من حيث المعنى الذي وضع له إلى العام والخاص قسموه كذلك من حيث ظهور[2] المعنى وخفائه إلى ثمانية أقسام : أربعة منها واضحة الدلالة . والتفاوت بينها في درجة الوضوح ، وهي :

المحكم ، والمفسَّر ، والنص ، والظاهر ، فأقوى مراتب وضوح الدلالة المحكَم ثم المفسر وهكذا .

---

(١) البرهان : المصدر نفسه .

(٢) أصول التشريع لحسب الله : ١٥٩ ، ٢١٣ إلى ٢٢٢ ، وانظر أصول خلاف ص ١٨٧ إلى ٢٠٧، وانظر أصول أبي زهرة : ١١٣ ومابعدها .

وأربعة منها خفية الدلالة والتفاوت بينها في درجة الخفاء وهي : المتشابه ، والمجمل ، والمشكل ، والخفي ، وأخفاها المتشابه ثم المجمل وهكذا .

١١٢ ــ أما إمام الحرمين فله في هذا الموضع تقسيم آخر ، إذ اقتصر على خمسة أقسام فقط من الأقسام الثمانية هي :

« الظاهر والنص والمجمل والمتشابه والمحكم[1] » .

وستختلف بالطبع المدلولات التي يعنيها بهذه الأقسام عن المدلولات عند من جعل الأقسام ثمانية .

وسنعرض لهذه الأقسام في نظر إمام الحرمين ونبين الفرق بينه وبين غيره من الأصوليين في الصفحات التالية :

يعرف الأصوليون النص بأنه : اللفظ الدال بنفس صيغته على المقصود أصالة من سياقه ، دلالة تحتمل التفسير والتأويل[2] » .

ولكن لإمام الحرمين تعريفاً آخر يختلف اختلافاً كاملاً عن هذا التعريف ، فهو يرى أن النص هو : « اللفظ المقتضي معناه بحيث لا يفترض انصرافه عنه بقرائن حالية وفرض سؤال ، وتقدير مراجعة واستفصال ، ولا

---

(١) البرهان : فقرة : ٣١٣ .

(٢) أصول خلاف : ١٨٩ ، وأصول التشريع لحسب الله : ٢١٤ .

يتطرق إليه تأويل[1] » وبمثل هذا الرأي يقول جماعة من الشافعية والمالكية[2] .

ومما يتصل بمعنى النص أنه رضي الله عنه يرى أن الفحوى تقع نصاً ، وتدخل في التعريف ، ويرد على بعض المتكلمين الذين يعترضون على ذكر اللفظ في التعريف ، ويقولون : إن الفحوى لايصرح بها لفظاً ، فيرد عليهم قائلاً :

« إن الفحوى مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص ، قال تعالى في سياق الأمر بالبر ، والنهي عن العقوق ، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين : ﴿ وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُما ﴾ (الإسراء : ٢٣) فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب العنيف ناصاً ، وهو متلقى من نظم مخصوص ، فالفحوى إذاً آيلة إلى معنى الألفاظ[3] » .

١١٣ ـ وله رضي الله عنه نظرة تستحق التنبيه إليها والوقوف عندها ، ذلك أنه لامجال للتأويل في كثير من النصوص الشرعية ، وأن الكثير مما يحسبه الحاسبون ظواهر هي في واقع الأمر نصوص لاتحتمل التأويل ، ومن بديع نظره أنه يرى أن « انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات ، وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة ، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية[4] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٢٣٦ .
(٢) أصول أبي زهرة : ١١٣ .
(٣) البرهان : فقرة : ٣١٤ .
(٤) البرهان : فقرة : ٣١٥ .

ومهما حاولنا أن نعرب عن وجهة نظره ، فلن نبلغ من لغته وعبارته رضي الله عنه شيئاً .

فلنسمع ماقاله بنصه : « اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزة النصوص حتى قالوا : إن النص في الكتاب قوله عز وجل : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص : ١) وقوله : ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾ (الفتح : ٢٩) ومايظهر ظهورهما . ولايكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى وهو مرتبَط حكم شرعي ، وقضَوْا بندور النصوص في السنة . حتى عدوا أمثلة معدودة محدودة : منها : قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار الأسلمي[1] في الأضحية لما ضحى ، ولم يكن على النعت المشروع : « تجزئك ، ولا تجزىء أحداً بعدك » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « واغد يا أُنيس إلى امرأة هذا ، فإن اعترفت ، فارجمها[2] » .

ثم يعقب على هذا قائلاً :

« وهذا قول من لايحيط بالغرض من ذلك . والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع ، مع انحسام جهات التأويلات ، وانقطاع مسالك الاحتمالات . وهذا وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصيغ

---

(١) هو ابن عمرو بن عبيد بن عمر بن كلاب القضاعي الأنصاري [illegible] ٤٢هـ (الاستيعاب جـ ٤ وسير أعلام النبلاء) [illegible] الكرماني : ١٢٨/٢٠ .

(٢) الحديث بتمامه رواه البخاري عن أبي هريرة وزيد بن خالد [illegible] القسطلاني للبخاري : ٤٧/١٠ «وأنيس رجل من أسلم» [illegible] امرأة أسلمية .

رداً إلى إللغة ، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية[1] » .

ثم يعد بضرب أمثلة تؤكد رأيه فيقول : « وإذا نحن خضنا في باب التأويلات ، وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين ، استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص[2] » .

ثم يفصل القرينة ويبينها ، فيقول : « وقد تكون القرينة إجماعاً ، أو اقتضاء عقل أو ما في معناهما ، ولو رُددنا إلى تتبع اللفظ ، فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التنصيص ، وإنما انسد التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد[3] ، لاعتضادها بمقتضى العقل[4] » .

فهو يؤكد دور القرائن في قطع جهات التأويل ، ونفي مسالك الاحتمال ، وأن لها كل الأثر في جعل اللفظ نصاً في إفادة معناه .

ولعله رضي الله عنه يستأنس لرأيه في جعل جل مايحسبه الناس ظواهر معرضةً للتأويلات نصوصاً ـ برأي الشافعي والقاضي . إذ قال : « فأما الشافعي ، فإنه يسمى الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه ، وكذلك القاضي أبو بكر[5] » فكأنه يقول : إن الناس يحسبون النصوص ظواهر وأنا أرى أن جل هذه الظواهر نصوص . ويساعدني الشافعي والقاضي .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣١٥ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) يشير إلى آية : قل هو الله أحد .
(٤) المصدر السابق نفسه
(٥) البرهان : فقرة : ٣١٦ .

١١٤ ــ وأما الظاهر ، فقد عرفه الأصوليون بأنه : اللفظ باعتبار دلالته على معنى متبادر منه ، وليس مقصوداً بسَوْق الكلام أصالة . مع احتماله للتفسير والتأويل وقبوله للنسخ[١] » .

وإمام الحرمين لم يقدم له تعريفاً بصورة محدودة ، وإنما فُهم من كلامه أنه اللفظ الذي يحتمل التأويل .

وقد نقل تعريفاً للقاضي أبي بكر ، ولكنه وجده غير مانع ، ونقل تعريفاً لأستاذه في الأصول أبي إسحاق الإسفراييني ، ويبدو أنه هو الذي ارتضاه ، وهذا التعريف هو : « الظاهر لفظ معقول ، يبتدر إلى فهم البصير بجهة الفهم منه معنى ، وله عنده وجه في التأويل مسوَّغ لا يبتدره الظن والفهم ، ويخرج على هذا ما يظهر في جهة الحقيقة ، ويؤول في جهة المجاز ، وما يجرى على الضد منه[٢] » .

فهو لا يلتفت إلى قصد السَّوْق أو عدمه ، وإنما أساس معنى الظاهر عنده قبول التأويل .

ويقول بناء على هذا التعريف : « فمن الظواهر إذاً مطلق صيغة الأمر ، فالصيغة ظاهرة في الوجوب مؤولة في الندب والإباحة . . . ومنها صيغة النهي المطلقة فهي ظاهرة في التحريم مؤولة إذا حملت على

(١) انظر أصول خلاف : ١٨٨ ، وأصول التشريع لحسب الله : ٢١٣ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣١٨ .

التنزيه . .[1] » ، ويرى أن « الظهور قد يقع في الأسماء ، وقد يقع في الأفعال ، وقد يقع في الحروف ؛ فوقوعه في الأسماء والأفعال بَيِّنٌ ، ووقوعه في الحروف مثل : «إلى» فإنه ظاهر في التحديد والغاية ، مؤول في الحمل على الجمع[2] » .

المجمـــــل :

١١٥ ــ أما المجمل فقد عُني ببيان معناه لغة واصطلاحاً قال ـ رضي الله عنه ـ « قد يطلق المجمل على العموم في قولك : أجملت الحساب ، إذا جمعت آحاده ، وأدرجته تحت صيغة جامعة لها .

ولكن المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم ، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه ، ولايدرك مقصود اللافظ ومبتغاه من قولهم : أبهمت البئر إذا سددته وردمته . ومنه سمي الكمي البُهْمَة ، وهو المقنع الذي لايدرى من هو[3] » .

وقد عرفه الأصوليون المحدثون بأنه : « ما خفيت دلالته على معناه ، ولا قرينة تعين المراد بل لا سبيل إلى إزالة الخفاء إلا ببيان ممن صدر منه الإجمال[4] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣١٨ .
(٢) البرهان : فقرة : ٣١٩ .
(٣) البرهان : فقرة : ٣٢٠ .
(٤) أصول التشريع لحسب الله : ٢٢١ ، وأصول خلاف : ٢٠٢ .

١١٦ ــ وليس بين تعريف إمام الحرمين وبين تعريف غيره فرق يذكر ـ ولكن نورد أمثلة وصوراً للمجمل كما ذكره ، قال :

« ثم المجمل على أقسام : فقد يكون اللفظ مجمل الحكم والمحل كقولك : لفلان في بعض مالي حق ، فالحكم وهو الحق مجهول ، والمحل وهو بعض المال مجهول .

ومنها : أن يكون الحكم مجهولاً والمحل معلوماً ، كقوله تعالى : ﴿ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ (الأنعام : ١٤١) .

ومنها : أن يكون الحكم منه معلوماً ، والمحل مجهولاً : كقول القائل لنسائه : إحداكن طالق[1] » .

ويعد المشترك هنا من قبيل المجمل فقد قال : « ومن وجوه الإجمال أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر ، وعلمنا أن المراد به أحد معانيه ، وهو مثل : (العين) و (القرء) وسائر الألفاظ المشتركة[2] » .

وما نختم به الحديث عن المجمل هو ذكر اختلافه مع الشافعي رضي الله عنهما في توجيه قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة : ٢٧٥) « فقد تردد جواب الشافعي في أن هذا من المجملات . وسبب تردده أن لفظ الربا مجمل ، وهو مذكور في حكم الاستثناء عن البيع ، والمجهول إذا استثني من المعلوم انسحب على الكلام كله إجمال[3] » هذا ما قاله

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٢١ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) البرهان : فقرة : ٣٢٢ .

الشافعي[1] ، ونقله عنه في البرهان ، ويعقب عليه قائلاً :

« والمرضي عندنا أن البيع الذي لا مفاضلة فيه بوجه من الوجوه مستفاد من قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ بلا إجمال ، وكل صفقة اشتملت على جهة من جهات الزيادات فالأمر فيها على الإجمال ، فإن الأمر يشعر بالزيادة ، ولا تحرم كل زيادة »[2] .

١١٧ ــ ولا يرضى تعريف المتكلمين واللغويين والأصوليين للمحكم ويرده قائلاً : « والمختار عندنا : أن المحكم كل ما علم معناه ، وأدرك فحواه[3] » .

وهو بهذا يختلف بعض الاختلاف مع الشائع في تعريف المحكم ، فهم يقولون : « إن المحكم هو اللفظ باعتبار دلالته على معنى مقصود بالسَّوْق ، وغير محتمل للتفسير والتأويل ، ولا قابل للنسخ[4] » فهو لا ينظر إلى قبول النسخ من عدمه ، وإنما إلى إمكان إدراك معناه أو عدم إدراكه .

١١٨ ــ وأما المتشابه فيرى أنه هو المجمل[5] بعينه ، وقد سبق أنه سماه المبهم ، فكأن المتشابه هو المبهم .

---

(١) الذي في رسالة الشافعي « أن الآية من العام الذي خصص » فقرة ٤٨٤ من الرسالة وفي فقرة ٣٠٤ « من المجمل الذي بين » فلعله ذكره في كتاب آخر .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٢٢ .

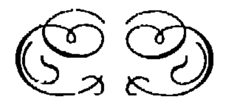
(٣) البرهان : فقرة : ٣٢٤

(٤) أصول التشريع لحسب الله : ٢١٦ ، أصول خلاف : ١٩٥ ، أصول أبي زهرة : ١١٧ .

(٥) البرهان : فقرة : ٣٢٤ .

ومن كلامه على المتشابه يظهر أنه لايختلف مع ما عرفه به الأصوليون المحدثون فهم يقولون : « المتشابه : ما خفيت دلالته على معناه ، وتعذرت معرفته ، لأن الشارع استأثر بعلمه ولم يقم قرينة تدل عليه[1] » .

ثم هو لا يقول مع القائلين بأن في القرآن متشابه (مجمل) بعد أن استأثر الله تعالى بنبيه ﷺ ، وفي الوقت نفسه ليس مع القائلين بأنه ليس في القرآن متشابه (مجمل) . ولكن يقف بينهما موقفاً وسطاً فيقول : « والمختار عندنا أن كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه ، فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال ، وما لا يتعلق بأحكام التكليف ، فلا يبعد استمرار الإجمال فيه ، واستئثار الله تعالى بسر فيه ، وليس في العقل ما يحيل ذلك ، ولم يرد الشرع بما يناقضه[2] » .



(١) أصول التشريع لحسب الله : ٢٢٢ ، وأصول خلاف : ٢٠٥ .
(٢) البرهان : فقرة : ٣٢٦ .

التأويـــل :

١١٩ ــ من أهم مباحث الألفاظ الأصولية مبحث التأويل ، فهو متصل بكل المباحث السابقة ، ويعرفه إمام الحرمين بأنه : « رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول ويُستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً ومفهوماً[١] » .

ويرى أن التأويل طريق متفق عليه ، « فلم ينكر أصلَ التأويل ذو مذهب ، وإنما الخلاف في التفاصيل ؛ وإن قدرنا فيه خلافاً ، فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق ، فإن المستدلين بالظواهر[٢] كانوا يؤولونها في مظان التأويل ، وهذا معلوم اضطراراً كما علم أصل الاستدلال[٣] » .

١٢٠ ــ ولكنه رضي الله عنه وهو يثبت التأويل لايرى أنه مشاع لكل مؤول ، أو مفتوح بغير ضابط فيقول :

« ثم إذ ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصاراً عليه . من غير عضد له بشيء . إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر ، واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر ، وهذا إن قيل به يسقط أصل الاستدلال ، ويلحق مجال الإجمال بما يطلب فيه العلم المحض . . . فأصل التأويل مقبول ، والتحكم به مردود[٤] » . .

ويحاول أن يضع ضابطاً يبين به التأويل المقبول من المردود ، فيقول :

« ولجميع مسائل الباب عندنا ضبط في النفي والإثبات هو المتبوع ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٢٤ ، وانظر أصول أبي زهرة : ١٢٩ ، وجمع الجوامع : ٤٦/٢ .

(٢) فيما سبق بينا معنى الظاهر والنص عند إمام الحرمين ، وأن النص عنده لا يحتمل التأويل . فقرة : ١١٢ .

(٣) البرهان : فقرة : ٤٢٩ ، وانظر جمع الجوامع : ٤٦/٢ .

(٤) البرهان : الفقرة السابقة نفسها .

وإليه الرجوع[1] » ، وبعد أن يعرض عدة مسائل كأمثلة لتأول المؤ ولين ، ويناقش الآراء التي قيلت فيها يستخلص ضابط الباب وقاعدته فيقول :

« والضابط المنتخل من مسائل هذا الكتاب أن المؤوَّل يعتبر بما يُعضد التأويلُ به ، فإن كان ظهور المؤوَّل زائداً على ظهور ما عُضد التأويلُ به ، فالتأويل مردود ، وان كان ما عُضد التأويلُ به أظهر ، فالتأويل سائغ معمول به ، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض ، والشرط استواء رتبة المؤوَّل ، وما عُضد التأويلُ به ، فإن كان مرتبة المؤوَّل مقدمةً فالتأويل مردود .

وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملاً . فإن لم يكن محتملاً ، فهو في نفسه باطل ، والباطل لايتصور أن يُعضَّدَ بشيء[2] » .

١٢١ ــ وسنعرض نماذجَ من المسائل التي ضربها مثالاً ليبين بها التأويل المقبول وغير المقبول . وخوفَ الإطالة سنوجز ما وسعنا الإيجاز ، ولن نلتفت إلا لرأي إمام الحرمين حين ينفرد برأي ، أو يظهر له سمة أو اتجاه .

من هذه المسائل مسألة تزويج الحرة البالغة نفسها .

فقد منعه الشافعية[3] مستدلين بحديث عائشة رضي الله عنها ، فإنها روت عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل[4] » وأجاز ذلك الحنفية متأولين (المرأة) بالصغيرة تارة ، والأمة تارة ، والمكاتبة تارة أخرى .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٣٠ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٨٥ .

(٣) أصول الخضري : ١٢٨ ، حاشية البناني على جمع الجوامع : ٤٨/٢ ، الإحكام للآمدي : ٨١/٣ ، المستصفى : ٤٠٢/١ ، مسلم الثبوت :٢٥/٢ .

(٤) رواه الخمسة إلاَّ النسائي ، وابن حبان ، والحاكم ، وحسنه الترمذي . (انظر نيل الأوطار : ٢٥٠/٦ ، لترى ما قيل في إسناده) .

ويقول إمام الحرمين : « ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا ، وغيرهم إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول[1] » .

ولكنه يرى أن هذا تأويل مردود[2] مؤيداً في ذلك الشافعي والباقلاني ، وموجز ما اعتمد عليه في ذلك : أن رسول الله ﷺ اختار أعم الألفاظ ، وجمع بين لفظين هما أعم الصيغ : (ما ، أي) ، فكان هذا بالغاً في قصد التعميم ، ثم لا يليق بأفصح الخلق ﷺ أن يقول ذلك منتحياً صيغةً ناصة في العموم وهو يقصد الصغيرة أو الأمة أو المكاتبة ، فلو قصد ذلك لنص عليه ؛ فإن الشاذَّ لا يُنتحى ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة .

١٢٢ ــ ومن هذه المسائل التي ضربها إمام الحرمين مثلاً للتأويل المردود مسألة[3] تبييت نية الصوم . فقد أوجبها الشافعية مستدلين بحديث : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » ولم يشترط[4] الحنفية ذلك إلا في القضاء والنذر المطلق ، وتأولوا الحديث .

ويرى إمام الحرمين[5] أنه تأويل مردود غير مقبول ، أخذاً من عموم قوله ﷺ (لا صيام) ؛ فإنها من أعم الصيغ ، ولا يظن بذي عقل أن يقصد إلى مثل هذه الصيغة وهو يريد نوعاً نادراً من الصوم ، كالنذر المطلق أو القضاء .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٣٥ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٣٦ ، ٤٣٧ .

(٣) البرهان : فقرة : ٤٤٣ .

(٤) انظر شرح جمع الجوامع : ٤٨/٢ ، وأصول الخضري : ١٣٠ ، والإحكام للآمدي : ٨٣/٣ ، ومسلم الثبوت : ٦/٢ ، والمستصفى : ٤٠٩/١ .

(٥) البرهان : فقرة : ٤٤٤ .

ثم يرد تأويل الطحاوي[1] بأن المراد النهي عن تقديم النية أي عن نية صيام الغد في اليوم الذي قبله ، بل عليه أن يؤخرها إلىٰ غيبوبة الشمس ، فيقول إمام الحرمين في الرد عليه :

« وهذا كلام غث ، لا أصل له ، وهو يحط من مرتبته . . . . . . فمقصود الخطاب الأمرُ بتقديم النية ، والنهيُ عن تأخيرها عن وقت التبييت ، وموجَب ما ذكره النهي عن التقديم والأمر بالتأخير ، وليس تخيل ماذكره هذا القائل في اليوم الذي يلي الغد بأولى من تخيله من يوم قبله بسنة[2] » .

ويردُّ تأويلاً آخر للحديث بأن المراد نفيُ الكمال ، أي الصوم الكامل بما لانطول بذكره .

١٢٣ ــ ومن مسائل الخلاف[3] في التأويل أيضاً الأحاديثُ الواردة فيمن أسلم على العشر والخمس والأختين . فقد قال رسول الله ﷺ لغيلان ، وقد أسلم على عشر نسوة ، ثم راجع رسول الله عليه الصلاة والسلام في مفارقتهن أو إمساكهن ؛ فقال له : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن[4] » ، وقال للذي أسلم على الأختين « أمسك أيتهما شئت وفارق الأخرىٰ[5] » .

---

(١) أحمد بن محمد بن سلامة بن عبيد الملك الأزدي الطحاوي أبو جعفر ، فقيه حنفي ينسب إلى (طحا) قرية بصعيد مصر . كان شافعي المذهب ، وانتقل إلى الحنفي ، ولد ٢٣٨هـ وتوفي ٣٢٩ ، وقيل ٣٢١هـ (وفيات الأعيان : ٥٣/١) .

(٢) البرهان: فقرة : ٤٤٥ ، ٤٤٨ .

(٣) انظر الإحكام للآمدى : ٣/ ٧٦ ، وأصول الخضري ص ١٢٧ ، وجمع الجوامع : ٤٧/٢ ، والمستصفى : ١/ ٣٩٠ ، ومسلم الثبوت : ٣١/٢ .

(٤) رواه أحمد والترمذي ، وصححه ابن حبان والحاكم ، وأعلّه البخاري وأبو زرعة ، وأبو حاتم . (انظر سبل السلام : ١٧٢/١) .

(٥) رواه أحمد والأربعة إلاّ النسائي ، وصححه ابن حبان ، والدارقطني ، والبيهقي ، وأعلّه البخاري بأنه رواه الضحاك عن أبيه . (انظر سبل السلام : ١٧٢/٣) .

فجرت تلك الأقاصيص نصوصاً عند الشافعي ، في أن الكُفار إذا أسلموا على عدد من النساء لا يوافق حصرَ الإسلام ، فعليهم أن يمسكوا عدد الإسلام ، ويفارقوا الباقيات ، ولا يؤاخذون برعاية الأوائل والأواخر .

أما الحنفية فقد قالوا : عليه أن يبتدىء نكاح أربع منهن بعقود جديدة ويفارق سائرهن ، وهذا إذا كان تزوجهن بعقد واحد ، وإن كان تزوجهن بعقود استبقى الأربع الأول ، وفارق سائرهن .

والحنفية بهذا يتأولون ظاهر الحديث .

وإمام الحرمين يرى أن هذا تأويل بعيد غيرُ مقبول ، ويقول عن كلامهم : **« وهذا عند المحققين سرف ومجاوزة حد ، وقلة احتفال بكلام الشارع ؛** فإن الرسول عليه الصلاة والسلام ذكر لفظ الإمساك أولاً ، وموجبه الاستدامة واستصحاب الحال ، ثم إن النقلة لم ينقلوا تجديد العقود . . . والتعبير عن ابتداء النكاح بالإمساك بعيد جداً ناء عن المحامل الظاهرة ، وفي القصص أنهم جاءوا سائلين عن الفراق أو الإمساك ، فانطبق جواب رسول الله ﷺ على سؤالهم ، ثم النكاح على الابتداء لا يختص بهن ، بل جوازه سائغ في نسوة العالم ، وقوله : أمسك . أمر ، وما ذكروه تخيير .

فينتظم من جوامع الكلام ما يحل محل قرائن الأحوال التي تفضي إلى العلم بإرادة المتكلم[1] » .

ثم يستمر رضي الله عنه في الرد على متأولي الحديث فيقول : « وعلى فرض أنه ليس نصاً ، فليكن ظاهراً ، أي يفيد غلبة الظن ، فبماذا يستدلون على تأويله ؟ غاية ما يتمسكون به قياس ، والقياس مظنون والخبر مظنون ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٥٣ .

لكن الظن الذي يستند إلى لفظ الشارع ـ لا شك ـ أقوى من الظن الذي مستنده ما يغلب على ظن المتأول نصب الشارع له[1] » .

١٢٤ ـ وأما المسألة التالية فإمام الحرمين يخرج فيها على الشافعية ، ويرد تأويلهم[2] لحديث « من ملك ذا رحم محرم فهو حر[3] » حيث قالوا : إن الحديث محمول على من هم عمود النسب ، وهم الأصول والفصول .

ويقول إمام الحرمين : « وهذا باطل قطعاً عند ذوي التحقيق ، وهذه المسألة عبرة لأمثالها ، فليمعن الناظر النظر فيها مستعيناً بالله تعالى[4] »

ثم يقول : « قصد الرسول ﷺ للتعميم لائح واضح ، فإن ذلك مما نقل عنه ابتداء ، لا في حكاية حال ، ولا جواباً عن سؤال ، ولا في قصد حل إعضال ، وكان يعتاد تأسيس الشرع ابتداء ، فإذا قال : «من ملك ذا رحم محرم» تبين أنه أراد المحارم من ذوي الرحم أجمعين ، ولو أراد الآباء والأمهات والبنين لنص عليهم .

فإذا ذكر الأقارب وعلم أنهم ينقسمون إلى المحارم وغيرهم ، فخص الحكم الذي نص عليه بالمحارم من ذوي الأرحام ، تقرر أنه قصد بذلك الضبط والتشوف إلى مايسميه أهل الصناعة : الحد . فكيف يستقيم أن يظن به عليه السلام أنه أراد الذين هم عمود النسب ؟ . . . . . . فمن رام مخالفة لفظ الرسول ﷺ لم يقبل منه ، وإن عضده بقياس . . . فلو تقدم قياس

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٥٤ .

(٢) الإحكام للآمدي : ٨٤/٣ ، وجمع الجوامع : ٥٠/٢ ، والمستصفى : ٤٠٥/١ .

(٣) رواه الخمسة إلا النسائي ، من حديث سمرة ، ورواه النسائي والترمذي وابن ماجة والحاكم من حديث ابن عمر . (انظر نيل الأوطار : ٢٠٣/٦) .

(٤) البرهان : فقرة : ٤٦٣

مظنون على ظاهر من لفظ الرسول ﷺ لاقتضى ذلك تقديم مرتبة القياس على مرتبة الخبر وسنبين أن الخبر مقدم على القياس[1] » .

١٢٥ ــ وفي محاولة البحث عن ضوابط للتأويل تُبين المقبول منه والمردود يشير إلى أن كل[2] تأويل يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى ، فهو مردود . وذلك مثل حمل قراءة الجر في قوله تعالى : ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَىٰ الْكَعْبَيْن ﴾ (المائدة : ٦) على الجوار . ففي ذلك نسبة الشارع إلى الجهل باختيار فصيح الكلام ، أو إلى ارتياد الركيك من غير غرض .

١٢٦ ــ وكذلك من التأويل[3] المردود كل تأويل يؤدي إلى تعطيل اللفظ ، ومن المسائل المستفادة من ذلك إجازة بعضهم صرفَ الصدقات إلى بعض الأصناف اعتباراً بأن المرعي الحاجة ، مع أن هذا تعطيل تقييدات أمر الله تعالى في قوله سبحانه :

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِين وَالْعَامِلين عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَة قُلُوبُهُمْ وَفي الرِّقَاب وَالْغَارمينَ وَفي سَبيل اللَّه وَابْن السَّبيل ﴾ (التوبة : ٦٠) فأضاف الله سبحانه الصدقات بلام الاستحقاق إلى أصناف موصوفين بأوصاف . . . فإذا قال المؤول : الغرض التعرض للحاجة في جهة من هذه الجهات ، كان معطلاً مؤولاً . . . وإن كان أبو حنيفة يرعى الحاجة في جميع الأصناف ، فالمصير إلى الكفاية ببعض جهات الحاجات تحكُّم ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٦٤ ، ٤٦٥ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٧٠ ــ ٤٧٥ .

(٣) البرهان : فقرة : ٤٧٦ ــ ٤٧٨ ، وأصول الخضري : ١٣١ ، وحاشية البناني : ٤٩/٢ ، والمستصفى : ٣٩٩/١ ، ومسلم الثبوت : ٣٠/٢ .

والنص مصرح بذكر جميع الحاجات في معرض التشريك والعطف والتمليك ، فما صار إليه هؤلاء تعطيل وليس بتأويل .

واحتج الشافعي عليهم بالوصية ، ولم يظن أن أحداً يجسر أن يُقْدِمَ فيها على منع ، فإذا تعين اعتبار لفظ الموصِي واعتقاده نصاً ، فيجب تنزيل لفظ الكتاب على مثل ذلك . فإذا صرفَ واحد طائفةً من ماله إلى جهات عددها كان كما صرفها إلى أشخاص معينين .

١٢٧ ـ ومن هذا التأويل المردود أيضاً تعليق[1] الاستحقاق لذوي القربىٰ بالحاجة تأويلاً لقوله تعالى :

﴿ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ﴾(الأنفال : ٤١) فقد علق الله تعالى الاستحقاق بالقرابة ، ولم يتعرض لذكر الحاجة ، فاعتبر أبو حنيفة الحاجة ، ولم يشترط القرابة ، ويقول إمام الحرمين : « والذي ذكره مضادة ومحادة ؛ . . . فإن صيغة الآية ناصة على سبب الاستحقاق لهم على حكم التخصيص والتشريف والتنويه والتنبيه على عظم أقدارهم . فمن أراد حمل ذلك على جواز أن يصرف إليهم مع معارضة هذا الجواز جواز حرمانهم ، فقد عطل فحوى الآية[2] » .

ثم يُلزم الحنفية أمراً آخر[3] وهو : أن هذا لايتفق مع مصيرهم إلى أن اشتراط الإيمان في الرقبة في الظهار زيادة على النص ، فإن الرقبة مطلقة

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٧٩ ، والمستصفى : ٤٠٧/١ ، والإحكام للآمدي : ٨٥/٣ ، وأصول الخضري : ١٣١ ، وشرح جمع الجوامع : ٢ /٤٧ ، ومسلم الثبوت : ٢٨/٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٧٩ .

(٣) البرهان : الفقرة السابقة نفسها .

والقرابة في الآية مطلقة ؛ فيلزمهم أن يعتقدوا اشتراط الحاجة معها في حكم الزيادة .

ثم يقول إمام الحرمين : « ولو حتموا صرف شيء إلى القرابة وشرطوا الحاجة لَقَرُب ما ذكروه بعضَ القرب ، فأما وأصلهم أن المخصوصين من نسب الرسول والدانين من شجرته كالعجم الطُّماطم[1]، فلا يبقى مع هذا لمذهبهم وجه[2] » .

١٢٨ ــ ومما يضربه مثالاً للتأويل المردود أيضاً[3] إجازة الحنفية صرف طعام الكفارة إلى مسكين واحد ، متأولين قوله تعالى : ﴿ فَإِطْعَامُ سِتِينَ مِسْكِيناً ﴾ (المجادلة : ٤) .

ويقول إمام الحرمين : « وهذا كلام خارج عن الضبط لايخفى درك فساده على من شدا طرفاً من العربية[4] » .

ثم يأخذ إمام الحرمين في الرد على الحنفية بانياً رده على تحكيم قواعد اللغة العربية وموجز كلامه :[5] أن (أطعم) يتعدى لمفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر ، وما كان كذلك لا يمتنع ذكر أحد المفعولين والسكوت عن الثاني ، فلا ارتباط لأحد المفعولين بالثاني ، وهذا جار في الكلام الفصيح البالغ . وعلى هذا فالمساكين مفعولون ، وجرت الآية على ذكر مفعول واحد دون الثاني ، لما في الكلام من الدليل عليه ، وهذا سائغ غير ممتنع .

---

(١) الطماطم : الأعجم : (المعجم الوسيط) .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٧٩ .

(٣) البرهان : فقرة : ٤٨٠ . ، وأصول الخضري : ١٢٨ ، وشرح جمع الجوامع : ٤٧/٢ ، والمستصفى : ٤٠٠/١ ، ومسلم الثبوت : ٢٤/٢ .

(٤) البرهان : فقرة : ٤٨٠ .

(٥) البرهان : فقرة : ٤٨١ .

وإذا ظهر أحد المفعولين ، أشعر ظهوره بقصد المتكلم إلى تحقيق الاعتناء به والاكتفاء في الثاني بما في الكلام من الدليل عليه ، وطعام المسكين مشعر بقدر سداده وكفايته ، فلم يجر للقدر المذكور ذكر ، ووقع الاعتناء بذكر عدد الآخذين .

ثم يصيح إمام الحرمين متعجباً : « مَنْ عذيرنا ممن يقدر حذف المفعول المظهرَ المعتبرَ به ، وإظهارَ المفعول المسكوت عنه ؟؟ وهذا عكس الحق ، ونقيض الصدق ، وتغيير قصد الكلام بوجه لايسيغه ذو عقل[1] » .

١٢٩ ــ ويذكر[2] تعليل رسول الله ﷺ لمنع بيع الرطب بالتمر مثالاً للتعليل الظاهر أي الذي ليس نصاً . ويؤكد مرة أخرى أن هذا الظاهر لا يؤوَّل بقياس ؛ فإن أصل القياس مظنون ، وظهور كلام الرسول ﷺ في التعليل مقدم على ما يظهر في ظن المستنبط ، ويرجع بناء الكلام إلى تقديم مرتبة الخبر على مرتبة القياس ، وهذا إذا لم يجد القايس كلاماً يظهر للشارع في تعليل أصل قياسه ، فإن وجده استوت المنزلتان ، والتحق ذلك بالتعارض . . .

١٣٠ ــ وكما أراد إمام الحرمين ، وكما وعد بظهور ضوابط التأويل وقواعده على التدريج في ثنايا المسائل ـ فقد ظهر لنا واضحاً ما ينساغ من التأويلات وما لا ينساغ ، وأنه يجب الاتئاد فيه ، وعدم الهجوم عليه إلا بعضد ودليل .

ولكنا لا نكتفي بذلك ، بل نسجل بعض عبارات صريحة لإمام الحرمين تجيء شاهداً ودليلاً ، أو تأكيداً لما فهمناه فحوى واستنباطاً .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٨١ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٨٢ .

قال رضي الله عنه : « لا خلاف بين العالمين بالظواهر **أن تأويلاتها لا تقبل غيرَ مقترنة بأدلة** ، وغاية المتمسك[1] بهذا المسلك أن يأتي بقياس مظنون ، ومعنى الظن فيه أنه يحسبه منصوبَ الشارع ، ظناً منه وتقديراً . وقد غلب على الظن مقصود الشارع في لفظه ، فما يغلب على الظن متصلاً بلفظ الشارع أولى مما يغلب على الظن كَوْنُه منصوباً للشارع في فنون الأقيسة ، وهذا يقع من الظن بعيداً بدرجات عن الظن المختص بلفظ الرسول ﷺ[2] » .

وفي بموضع آخر يؤكد أن الاشتغال بالتأويل أو الإسراف لم يكن شيم السلف الماضين فيقول :

« وقد استبان أن كل ما ظهر فيه قصد الشارع لم يجز فيه مخالفةُ ظاهرِ قصدِه بقياس ، ولهذا لم يشتغل الأوائل المتقدمون بما أنشأه ناشئة الزمان من التأويلات المزخرفة ، ولم يكن ذلك لغفلتهم عن أمثالها[3] » .

ويكرر مثل هذا المعنى أو قريباً منه حين يقول :

« فإن قيل : أليس تأويل الظواهر مقبولاً بالاحتمال ؟؟ قلنا : ليس الاحتمال مقتضياً قبول التأويل ، ولكنا رأينا الأولين على الجملة يتمسكون بالتأويلات ، وكما رأيناهم متفقين على التأويل مع التعويل على دليل يعضده رأيناهم غير مكتفين بهذه الإمكانيات ، وهذا بمثابة دعوى النسخ من غير ثبت ، فإن من ادعى نسخاً فقد ادعى ممكناً ، ولكن لايقبل منه بالإجماع إلا بثَبَتٍ يُعَوَّلُ عليه[4] » .

---

(١) يشير إلى تأويل الحنفية لحديث : أمسك أربعاً .
(٢) البرهان : فقرة : ٤٥٤ .
(٣) البرهان : فقرة : ٤٥٧ .
(٤) البرهان : فقرة : ٤٦٠ .

١٣١ ــ وأخيراً نراه يبين موقع القياس وموقع الخبر ، ومستندَه في العمل بكل منهما ، وفي الترتيب بينهما ، فيقول :

« لو رددنا إلى عقولنا ، لما سفكنا الدماء المحقونة في أهبها ، ولما حللنا الأبضاع المعظمة بأقيسة مستندها ظنون . ولكنا ألفينا صحب رسول الله ﷺ الاكرمين يقيسون في غير موارد النصوص ، وثبت عندنا بالقاطع السمعي أن الإجماع حجة .

فإذا وقع العمل عند القياس بإجماعهم ، والإجماع مقطوع به ، ثم كانوا لايقيسون ما وجدوا خبراً ، وكان الراوي البدوي إذا روى خبراً ، وظهر لهم قصد رسول الله ﷺ في تعميم حكم ، لم يُعرِّجوا على التأويلات البعيدة لأقيسة تعن لهم[1] » .

١٣٢ ــ وقد أكد هذه المعاني في أكثر من موضع ، ولا داعي للإطالة بذكرها ولكنا نذكر مايكاد يكون تلخيصاً لكلامه كله وضبطاً له ، وذلك قوله : « الألفاظ المأثورة على ثلاث مراتب عندنا :

المرتبة الأولى : أن يلوح للمؤوِّل أن الشارع لم يقصد التعميم بها . فما كان كذلك ، فلا يسوغ الاستدلال بحكم العموم فيه ، ولا حاجة إلى التأويل فيه .

وهذا نضرب فيه أمثالاً : منها : أن الرسول عليه السلام قال : « ما سقت السماء ففيه العشر ، وما سقي بنضح أو دالية ففيه نصف العشر[2] » فإذا

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٦٦ .

(٢) رواه الجماعة إلّا مسلمًا في حديث ابن عمر ، ورواه مسلم من حديث جابر (رضي الله عنهم أجمعين) (انظر نيل الأوطار : ٢٠١/٤) .

استدل الحنفي بهذا الظاهر في إثبات العشر في كل ما تنبته الأرض ، كان ذلك مردوداً عليهم ، فإن الرسول عليه الصلاة والسلام استاق كلامه هذا للفرق بين السَّيْح والنضح ، لا للتعرض لجنس ما يجب فيه العشر . فإذا ظهر أن هذا الفن من العموم لم يقصده الشارع ، وإن جرى في كلامه اللفظ الصالح له ، فالاستمساك به في قصد التعميم باطل ، إذ ظهر من كلامه خلافُه . . .[1] » ويضرب أمثلة أخرى نكتفي منها بهذا .

« والمرتبة الثانية : أن يظهر قصد التعميم من الشارع عليه السلام ، فهذا لا يسوغ تأويله بقياس مظنون .

والمرتبة الثالثة : أن يرد اللفظ ولا يقترن به ما يدل على قصد التعميم ، ولا ما يدل على نقيضه ، فهذا ملتطم التأويل ، وموقف التشاجر بين المستدل باللفظ وبين مدعي التأويل بمعاضدة القياس .

والقول في هذه المرتبة عندي هين مدركه ، والحكم الجملي فيه : أن الأمر في ذلك أيضاً ليس متروكاً سدى ، **بل على الناظر أن يزن حكم ظنه في قياسه ومبلغ ظنه في عموم اللفظ وضعاً ، فإن رجحت كِفَّةُ ظنه في القياس ، حكم بغالب ظنه ، وإن غلب الظن في الشق الآخر أتبع الحكمَ موجبَ اللفظ .**

وان استويا ، فقد قال القاضي : يقف الناظر فلا يعمل بهما .

وأنا أقول : يعمل بالخبر ؛ فإن الظنين إذا تساويا ، فالخبر مرجح لعلوِّ المرتبة . وهذا مثل قوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات[2] » فإذا

(١) البرهان : فقرة : ٤٦٧ .

(٢) متفق عليـــه .

تمسك الشافعي به في الطهارة كان تمسكه به معرضاً للتأويل على القانون المقدم[1] » .

فهذه العبارات صريحة في رأيه في التأويل وقاعاته ، وما يقبل منه وما يرد ، وإن الناظر إلى الضابط الذي نقلناه عنه في أول حديثنا عن التأويل يراه خلاصة المباحثة في المسائل التي عرضها ، وموجز العبارات التي أثبتناها هنا .

١٣٣ ــ ونختم كلامنا عن التأويل بعبارة وردت في أثناء حديثه رضي الله عنه تكشف عن ورعه وخشيته ، وكأنه يعلمنا أو يحذرنا من الخوض في التأويلات ، وكأنه يستلهم الله أن يكون حديثه وسعيه خالصاً لله ، فيقول :

« واعلم هُديت لرشدك أن هذه الفنون من الكلام ماكانت تجري في عصور العلماء الأولين ، وإنما أقدم عليها المتأخرون لأمرين :

أحدهما : التعري عن مأخذ الكلام .

والثاني : الاستجراء على دين الله تعالى ، والتعرض لخرق حجاب الهيبة نعوذ بالله منه[2] » . ونحن مع إمام الحرمين من كل قلوبنا نعوذ بالله ، ونسأله العصمة من الزلل .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٦٨ ، ٤٦٩ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٤٩ .

الفصل الثاني

السُّنة النبويَّة الشريفة

١٣٤ ـ « السنة هي ماثبت عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير[١] » ، فهي على هذا ثلاثة أقسام : قولية ، وفعلية ، وتقريرية .

وهذا ما رأيناه في كلام إمام الحرمين ، وما فهمناه من المسائل التي عرضها وإن لم يقدم لنا هذا التقسيمَ صراحة ، فقد تكلم عن أفعال رسول الله ﷺ وتقريره[٢] » .

فأما أقواله ، فهي مع نص القرآن الكريم كانت موضوعَ الحديث عن القواعد اللغوية الأصولية ، الذي مضى في الفصل السابق ، ثم تكلم أخيراً عن السنة من حيث سندها ، وروايتها ، ورُواتها .

وسنعرض لرأيه في السُّنة الفعلية ، ثم التقريرية ، ثم بعد ذلك نتكلم عن السنة من حيث السند والرواية والرواة .

السنة الفعلية :

١٣٥ ـ يقسم إمام الحرمين السنة الفعلية إلى قسمين :

(أ) ما شهد عليه قول ناص من الرسول ﷺ .

(ب) ما لم يشهد عليه قولٌ ناصٌ .

---

(١) أصول أبي زهرة : ١٠٠ .

(٢) البرهان : فقرة : ٣٩٤ ـ ٤١٠ .

والقسم الأول مثل أفعاله في صلاته ومناسكه مع قوله ﷺ « صلوا كما رأيتموني أصلي[1] » ، « خذوا عني مناسككم[2] » وهذا القسم لا يدخل في السنة الفعلية ؛ فإن الأقوال هي المتبعة ، والأفعال في حكم الأعلام .

وأما القسم الثاني ؛ وهو ما لم يشهد عليه قول ناصٌّ ، أي ورد غير مقترن بقول شاهد عليه ـ فينقسم إلى قسمين أيضاً :

ـ الأفعال الجِبِلِّيَّة ، كالحركة والقيام ونحوها .
ـ الأفعال التي لا تتصل بالجِبِلَّة والطبع .

وهذه بدورها تنقسم إلى قسمين :

ـ ما يقع بياناً ، مثل أن يرد قولٌ في الكتاب على إجمال ، فإذا وقع من رسول الله ﷺ فعل في حكاية حال أو مراجعة وسؤال ، فظهورُ قصدِه في بيان الإجمالِ ينزل منزلة القول المقترن بالفعل الشاهد عليه .

ـ والثاني مالم يظهر فيه قصد البيان .

وهذا بالتالي ينقسم إلى قسمين :

ـ ما يقع في سياق القُرَب ، ويظهر كونُه في قصد الرسول عليه الصلاة والسلام قُرْبة .

ـ ما لا يقع في سياق القُرَب .

١٣٦ ـ والقسم الأول من هذين القسمين ، هو الذي اختلَف فيه المختلفون على النحو التالي :

---

(١) رواه البخاري . باب الأذان للمسافر : ١٦٢/١ .

(٢) رواه مسلم في باب رمي جمرة العقبة راكباً ٧٩/٤ ، وأبو داود في كتاب المناسك ٢٥٩/٢ ، ورواه أحمد والنسائي . (نيل الأوطار : ١٤٢/٥) .

- ذهب طوائف من المعتزلة ، ومعهم ابن سريج[1] وأبو علي بن أبي هريرة[2] من أصحاب الشافعي إلى أنه محمول على الوجوب .
- وذهب الشافعي وجماعةٌ إلى أنه محمول على الاستحباب .
- وذهب الواقفية إلى الوقف ، وهؤلاء هم أتباع أبي الحسن الأشعري .

والذي يعنينا دائماً هو رأي إمام الحرمين . فأين رأيه بين هذه الآراء الثلاثة ؟؟ وقد نعجب إذا رأيناه رد هذه الآراءَ الثلاثةَ ، فليس بعدها مجال لرأي آخر ، ولكن سنرى أن رأيه مع القائلين بالاستحباب ، ولكن من مأخذٍ آخر ، وعلينا أن نسمع قوله رضي الله عنه في رد هذه الآراء ، لنرى في النهاية من أين أخذ رأيه .

قال : « استدل القائلون بالوجوب بقوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ (الحشر : ٧) وهذا الاستدلال مدخول ، فإن من يقف[3] لا يُسَلِّم أن فعلَه يعدوه ، ويقول بحسب ذلك : إن فعله ليس مما آتانا به الرسول عليه الصلاة والسلام ، وفعله مختص به لايتعداه . . . وقد قال شيخنا أبو الحسن عن الآية : أراد ما أمركم به الرسول فخذوه ، والشاهد لذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (الحشر : ٧) والنهي إنما يقارنه على مضادةِ الأمرُ . . .[4] » .

---

(١) أحمد بن عمر بن سُريج . أبو العباس . فقيه الشافعية في عصره ٢٤٩ - ٣٠٦هـ (وفيات الأعيان : ١/٥٠) .

(٢) الحسن بن الحسين بن أبي هريرة ، أبو علي ، كان إمام الشافعية بالعراق توفي ٣٤٥هـ (طبقات الشافعية : ٣/١٥٦) .

(٣) أي يتوقف في مقتضى الفعل .

(٤) البرهان : فقرة : ٣٩٨ .

ثم يعرض لدليل آخر استدل به هؤلاء الذين يثبتون الوجوب فيقول : « ومما تمسك به هؤلاء أن قالوا : أجمع المسلمون قبل اختلاف الآراء على أنه يجب على الأمة التأسي برسولها ومتابعته . ومن متابعته أن يوافَقَ في أفعاله[1] » .

ويقول معقباً على هذا الاستدلال : « وهذا زلل عظيم ؛ فإن منصب النبوة يقتضي كونَ النبي ﷺ متبوعاً على معنى أنه مطاع الأمر ، فأما وجوب متابعته في أفعاله ، فليس ذلك مدلولَ معجزته ، ولا قضيةَ نبوته ، ولا حكمَ مرتبته . والملِك الذي يُتَّبعُ أمرُه لا يُفعل مثلُ فعله إلا إذا أمر به[2] » .

ثم يعرض لاستدلال القائلين بالاستحباب فيقول :

« بنوا رأيَهم على أنه إذا ظهر تقربُه ﷺ بفعلٍ إلى الله تعالى ، فقد يظن الظانُّ أن الأمة في ذلك بمثابته ، فإنه أسوةُ الخلق وقدوتُهم في قُرَبِه وعباداته[3] » .

ثم يعقب إمام الحرمين على هذا قائلاً : « وهذا الرأيُ غيرُ سديدٍ أيضاً ؛ فإن ما ثبت قربةً في حق المصطفى ، فليس في نفس الفعل ما يتضمن الدعاءَ إلى مساواته فيه ، والفعلُ في نفسه لا صيغة له ، وليس بدعاً أن يختص صاحبُ الشريعة بشيء دون أمته لعلو منزلته ورتبته[4] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٩٨ .
(٢) البرهان : فقرة : ٣٩٨ .
(٣) البرهان : فقرة : ٣٩٩ .
(٤) البرهان : الفقرة السابقة نفسها .

ثم يقول : إن كلامه هذا هو نفسه متمسك الواقفية إذا حاولوا إثبات الوقف .

١٣٧ ــ وبعد ذلك نصل إلى ما يختاره لنفسه فنسمعه يقول : « والرأي المختار عندنا : أنه يقتضي أن يكون ماوقع منه ﷺ مقصوداً قربةً **محبوباً مندوباً إليه في حق الأمة**[1] » .

ويوضح منزلةَ رأيه هذا بين الآراء ، فيقول : « وشرطُنا انتحاءُ الوسط في كل مسلك ، والنزول عن طرفي السُّدَفِ[2] في الإثبات والنفي : فمن ادعى أن الفعل بعينه يقتضي ذلك ، فهو زلل ؛ فإن الفعل لا صيغة له ، ومن ادعى أنه لا يتأسى بفعل المصطفى ﷺ فيما ثبت قصدُ القُرَب فيه ، فقد أَبْعدَ أيضاً .

والوجه في ذلك أن يقال : ثبت عندنا أن صحب رسول الله ﷺ كانوا ينتحون لأنفسهم في القُرُبات ما يصح عندهم من فعل رسول الله ﷺ ، وكانوا إذا اختلفوا في قُربة ، فروى لهم صادق موثوق به عن المصطفى ﷺ فعلاً ، كانوا يبتدرونه ابتدارهم أقوالَه ، ولا ينكر هذا منصف .

فالوجه أن نقول : إن رَددنا إلى الفعل ومقتضاه ، أو إلى مدلول المعجزة فإنهما يُفضيان إلى الوقف كما قال الواقفية ، ولكن تأكد عندنا من عمل أصحاب رسول الله ﷺ التأسي به في كيفية أفعاله في قُرَبه ، **فليُحْمَل هذا على الإجماع** ، ولا يُقطع به في مقتضى العقل والمعجزة[3] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٠٠ ، وانظر الإحكام للآمدي : ٢٤٨/١ .

(٢) السدفة : الظلمة والضوء أيضاً والستر (قاموس) .

(٣) البرهان : فقرة : ٤٠٠ .

فهو رضي الله عنه بهذا يخالف ابنَ سُرَيْج ، وابنَ أبي هريرة ، والمعتزلة ، في قولهم بالوجوب . ويخالف الأشعريَّ ومن معه في الوقف ، كما يختلف مع الشافعي ومن معه في مأخذ الندب والاستحباب ، فمع أنه يوافقه في أن الفعل الواقع قُرْبَةً من أفعال الرسول ﷺ يدل على الاستحباب والندب في حق الأمة فهو لا يرى ذلك مقتضى الفعل ، وإنما يراه مقتضى التأسي بصحب رسول الله ﷺ وإجماعهم على الاقتداء به في فعله .

١٣٨ ــ بقي فعله ﷺ الذي لايظهر وقوعُه قُرْبةً ، وهذا أيضاً موضع خلاف :

ذهب ابنُ سُرَيْج وطوائفُ من الفقهاء إلى أنه محمولٌ على الوجوب .

وذهب الشافعي وجماعةٌ إلى الندب أيضاً[1] .

وذهب الواقفية إلى الوقف أيضاً .

فأما إمام الحرمين ، فيظهر رأيُه من رده على هؤلاء أولاً ، ثم يصرح به ثانياً .

قال رضي الله عنه رداً على من قال بالوجوب :

« وقد عزَىٰ هذا إلى ابن سُرَيْج بعضُ النقلة ، وهذا زلل ، وقَدْرُ الرجل عن هذا أجلّ ، ومذهب الوجوب وإن لاح بطلانه في القُرَب ، فهو على حالٍ يصلح أن يكون معتقداً لمعتقدٍ ، من حيث إنه يقول : هو إمام الخليقة في الطاعة ، فإذا لم يظهر انتفاء الوجوب ، بُني الأمر على الوجوب أخذاً بالأحوط .

---

(١) الإحكام للآمدي : ١/٢٤٩ .

فأما التزام هذا المذهب في كل فعل يصدر منه ، وإن لم يظهر كونه قربة فبعيد جداً[1] » .

ثم يقول عن أصحاب الندب : « ومذهبهم رديء مزيفٌ بمثل ما زيفنا به مذهبَ أصحاب الوجوب ؛ فإن انقسام فعله إلى الواجب وغيره كانقسام فعله إلى المندوب وغيره[2] » .

وأما اختياره ، فهو أن الفعل الذي لا يقع قُرْبَة يدل على نفي الحرج في حق الأمة . ونص عبارته : « فالمختار إذاً أن فعله لا يدل بعينه ، ولكن يثبت عندنا وجوبُ حمله على نفي الحرج فيه عن الأمة[3] » .

وأما دليله على ذلك فيوضحه بقوله : « ومستند هذا الاختيار علمُنا بأن أصحاب رسول الله ﷺ لو اختلفوا في حظر أو إباحة ، فنقل الناقل في موضع اختلافهم فعلاً عن المصطفى ، لفهموا منه أنه لا حرج على الأمة في فعله . وجاحد هذا جاهل بمسالك النقل ، فضلاً عن المعنى واللفظ .

وأما ادعاؤ هم أن فعله واجب على غيره ، أو مندوب مستحب ، فدعوى عريَّة لا تستند إلى قضية المعجزة ، ولا إلى عاداتهم ، ولا إلى صفة الفعل[4] » .

والذي نلاحظه هنا أنه **لا يجعل الفعل في ذاته دليلاً لما كان منه من القُرَب ، أو كان من غير القُرَب ، فالندب في الأول ، ونفي الحرج في**

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٠١ .
(٢) البرهان : فقرة : ٤٠٢ .
(٣) البرهان : الفقرة السابقة نفسها .
(٤) البرهان : الفقرة السابقة نفسها .

الثاني مأخوذ مما رُويَ عن الصحابة رضي الله عنهم ، وتلقيهم للأفعال ، لا من الأفعال في ذاتها .

١٣٩ ــ وإذا كان من الأفعال التي تصدر عن الرسول ﷺ ما يظهر كونُه قُرْبة ، ومنها ما لا يظهر كونُه قُرْبة ، فهناك نوع ثالث ، هو ما يظهر فيها خصائصه ﷺ .

وهنا نرى إمامَ الحرمين يقول : « إن معتصمنا ما ظهر لنا من دأب أصحاب رسول الله ﷺ في النوعين السابقين . . ولم نتحقق على حاصل في هذا النوع من أفعال رسول الله ﷺ ، فليس عندنا نفي لفظي ، ولا معنوي في أنهم رضي الله عنهم كانوا يقتدون به في هذا النوع ، ولم يتحقق عندنا نقيض ذلك ، فهذا محل الوقف[1] » .

ويلفت النظرَ هنا قولُ الآمدي عن هذا القسم من أفعال الرسول ﷺ :

« وأما ما سوى ذلك مما ثبت كونُه من خواصه التي لا يشاركه فيها أحد فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً[2] » فالآمدي يحكي الإجماعَ على أنه مختص بالرسول ﷺ وإمام الحرمين يقول : بالوقف .
وواضح أن الذي دعا إمام الحرمين إلى القول بالوقف أنه يرى أن الأفعال بذاتها لادلالة لها ، وإنما المتبع ما روي عن صحابة رسول الله ﷺ من كيفية تلقي هذه الأفعال وقبولها .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٠٣ .
(٢) الإحكام : ٢٤٧/١ ، والمستصفى : ٢١٤/٢

السنة التقريرية :

١٤٠ ــ يوافق إمامُ الحرمين « جماهيرَ الأصوليين في أن الرسول ﷺ إذا رأى مكلفاً يفعل فعلاً ، أو يقول قولاً ، فقرره عليه ، ولم ينكر عليه كان ذلك شرعاً منه في رفع الحرج فيما رآه[1] » .

ولكنه رضي الله عنه يرى أن الأمر فيه « مستدرك ؛ فإنه لا يبعد أن يرى رسول ﷺ أَبِيّاً عليه ممتنعاً من القبول منه على أمر ، فلا يتعرض له ، وهو مُعرض عنه لعلمه بأنه لو نهاه لما قبل نهيه ، بل يأباه ، وذلك بأن يكون من يراه منافقاً أو كافراً ، فلا يُحمل تقريرُه هؤلاء ، وسكوتُه عنهم على إثبات الشرع . فهذا تفصيلٌ لا بد منه في التقرير[2] » .

ولو تذكرنا ما رأيناه من قبل كثيراً من رعايته للقرائن ، وإعطائها كلَّ الأثر لوجدنا ما قاله هنا متسقاً مع مارأيناه ، فهو يرى أن تقرير الرسول ﷺ تشريع مع **ضرورة ملاحظة القرائن التي حدث فيها ذلك** ، حتى لا يكون ذلك إعراضاً من الرسول ﷺ ، وليس تقريراً .

١٤١ ــ بعد أن بينا حكم السنة الفعلية والتقريرية من حيث العمل ، نأتي إلى مقصود الفصل وهدفِه ، وهو البحث في أحوال السنة من حيث طرق ثبوتها .

وقد أطلق إمامُ الحرمين على الجزء الخاص بالسنة من كتابه البرهان (كتاب الأخبار) وكأنه رضي الله عنه رأى أن الكلام في هذا الجزء عن السنة

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٠٧ ، والمستصفى : ٢/٢٢٥ ، وأصول الخضري : ٢٣٣ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٠٧ ، وانظر الإحكام للآمدي : ١/٢٧١ .

سيكون من حيث كونها أخباراً ، إذ قد سبق الكلامُ عن منزلتها ، وعن قواعد الاستنباط منها مقروناً بالكلام عن قواعد الاستنباط من القرآن ، فهي قواعد واحدة ، كما أشرنا من قبل ، وكما وضحنا في الفصل السابق ، ومن هنا سيكون حديثُنا في هذا الفصل عن السنة من حيث أقسامها وروايتها ورواتها ، وكما قال ـ رضي الله عنه ـ : « قد ذكرنا أحكامَ الألفاظ ، وبقي علينا تقاسيمُ أخبار الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومواقعُها ، والمقطوعُ به منها والمظنون[1] » .

تقسيم الأخبار :

١٤٢ ـ يقسم إمام الحرمين (الأخبار) المتصلةَ السند تقسيماً[2] بديعاً يشهد بالدقة المنطقية والأصولية ؛ فيجعلها ثلاثةَ أقسام رئيسة :

« أحدها ما يقطع بصدقه .

الثاني ما يُقطع بكذبه .

والثالث ما لا يقطع فيه بواحد منهما[3] » .

ثم يبين **القسمَ الأول** ، ويراه صِنفين من الأخبار :

ما يوافق المعقولَ ، سواء كان هذا المعقولُ ضرورياً مهجوماً عليه أي بديهياً ، مثل : الضدّان لا يجتمعان ، أو كان نظرياً يحتاج إلى تدبر ، مثل : العالَم حادث ، مفتقرٌ إلى صانع مختار ، إلى غير ذلك .

والصنف الثاني مما يُقطع بصدقه : ما يقتضي اطرادُ العادة موافقتَه ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٨٧ .

(٢) انظر الإحكام للآمدي : ١٧/١ تجد أنه يتابع إمام الحرمين في هذه التقسيم .

(٣) البرهان : فقرة ٥١٦ .

وهذا هو الخبر المتواتر ، حيث تَلقِّي الصدق منه مستندٌ إلى مستقر العادة ، والقرائن العرفية[1] .

والقسم الثاني من الأقسام الثلاثة : ما يُقطع بكونه كذباً ، وهو عكس القسم الأول ، « فمنه ما يخالف المعقولَ ضرورة أو نظراً ، ومنه ما يجري على وجه يكذبه حكمُ العادة ، وهذا يتفنن فنوناً ، منها :

أن يخبر آحادٌ بوقوع حادثة عظيمة حُكمُ العادة فيها أن تشيع لو وقعت ، فإذا لم تشع تبين كذب المخبرين[2] » . ثم بعد مزيد شرح وتمثيل يقول رضي الله عنه : « وقد نجز ما حاولناه ، إذ قلنا : كل خبر يخالفه حكمُ العرف ، فهو كذب[3] » . ثم يقول :

« ومن أقسام الكذب أيضاً : أن يتنبأ متنبىء من غير معجزة ، فيُقطع بكذبه[4] » .

والقسم الثالث من الأقسام الرئيسة الثلاثة : « هو الذي لا يُقطع فيه بالصدق ولا الكذب ، وهو الذي نقله الآحاد من غير أن يقترن بالنقل قرينة تقتضي الصدقَ أو الكذبَ ، فهذا الصنف لا يفضي إلى العلم بصدق المخبر ولا يَقطع بكذبه أيضاً[5] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥١٧ ، ٥١٨ .
(٢) البرهان : فقرة : ٥٢٣ .
(٣) البرهان : فقرة : ٥٣٤ .
(٤) البرهان : فقرة : ٥٣٥ .
(٥) البرهان : فقرة : ٥٣٧ .

الخبـــر المتـــواتر :

١٤٣ ـ هذه هي التقاسيم العقلية المنطقية للأخبار ، وقد وقع (المتواترُ) واحداً منها ، أو بالتحديد صنفاً من القسم الأول .

ومن حيث أهمية الخبر المتواتر وعلو منزلته ، أفاض إمام الحرمين في بيان المقصود به ، وتوضيح مفهومه ، وقدَّم الكلام عليه .

وكدأبه رضي الله عنه عرض آراء العلماء ـ محدِّثين وفقهاءَ ومتكلمين ـ في الخبر المتواتر ، ثم عقب عليها بما يرى أنه الحق .

١٤٤ ـ وقد تناول الكلامُ الخبرَ المتواترَ من عدة نواحٍ ، منها :

جهة العلم التي يستند إليها المخبرون ، ومعنى ذلك « أن يخبر المخبرون عما علموه ضرورةً ، فإذ ذاك يتضمن العلمَ ويقتضيه .

فأما إذا أخبروا عما علموه نظراً ، فنفسُ خبرهم لايقتضي علماً[1] » . وهو بهذا يوافق جمهورَ الأصوليين .

ولكنه يرد قول من[2] قال باشتراط أن يكون العلم الضروري المخبر عنه ناشئاً عن المحسوس ، فيقول : « ولا معنى لهذا التقييد ؛ فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري ، ثم قد يترتب على الحواس وَدَرْكها ، وقد يحصل عن قرائنِ الأحوال ، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص ؛ فإن الحس لا يميز احمرار الخَجِل والغضبان ، عن احمرار المخُوف

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٩١ .

(٢) مثل صاحب جمع الجوامع . انظر : ١٠٥/٢ .

المرعوب ، وإنما العقل يدرك تمييزَ هذه الأحوال ، فلا معنى إذاً للتقيد بالحس[1] » .

ويحدد القدرَ المطلوبَ من الشرط في عبارة ناصعة ، فيقول :

« والوجهُ اشتراطُ صدورِ الأخبار عن البديهة والاضطرار . ثم لا نظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضرورية[2] » أي سواء كانت ناشئة عن الحواس ، أم عن قرائن الأحوال .

١٤٥ ـ والجانب الثاني الذي تحدث عنه من الخبر المتواتر ، هو عددُ المخبرين ، فقد اختلفت الآراء حول العدد الذي يحصل به التواترُ اختلافاً بعيداً ، فمن قائل : يحصل بواحد . إلى قائل : لا بد أن يبلغوا مبلغاً لا يحصيهم عد ولا يحويهم بلد ، « ولم يغادروا على اختلاف الآراء عدداً في الشرع هو مرتبط حكم أو جارٍ وفاقاً في حكاية حال ، إلاَّ مال ذاهبون بالاعتقاد إليه[3] » .

ويعقب على هذه الآراء قائلاً :

« والذي أراه أن هذه المذاهب منقسمة : فمنها ما هو مصروف عن مُدْرَك الحق ، ومنها ما هو مُحوِّمٌ وليس بوارد[4] » . ويأخذ في ردّ الآراء التي حددت أعداداً ، ثم يجمل الرد قائلاً :

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٩٢ .
(٢) البرهان : فقرة : ٤٩٣ .
(٣) البرهان : فقرة : ٤٩٥ .
(٤) البرهان : فقرة : ٤٩٧ .

« وبالجملة ، الأعدادُ التي تمسك بها هؤلاء منقسمة إلى ما تقدر معتبرةً في أقاصيصَ وحكاية أحوال على وفاق ، وكان لا يمتنع أن يقع أقلُّ من تلك المبالغ أو أكثر ، وإلى ما ورد في أحكام لاتعلق لها بالصدق والكذب ، فلا معنى للتمسك بها[1] » .

فما الذي يرعاه من الأعداد ، ويرضاه من الآراء ؟

١٤٦ ــ يرى رضي الله عنه أن العبرة بقرائن الأحوال التي تُعْقِبُ العلمَ ، فلو ثبتت هذه القرائنُ ، ثبت العلم من غير نظر إلى عدد ، أي يكفي مع القرائن أن يكون المخبر واحداً .

ولنوجز كلامه رضي الله عنه ، قال :

« الخوض فيما نؤثره يستدعي تقديمَ أمر . وهو أن العلوم الحاصلةَ على حكم العادات ، وجدناها مرتبةً على قرائن الأحوال ، وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها ، ولا سبيل إلى جحدها إذا وقعت ، وهذا كالعلم ـ بخَجَل الخَجِل ، ووجل الوَجِل ، ونَشْطَةِ الثَّمِل ، وغضب الغضبان ونحوها .

فإذا ثبتت هذه القرائنُ ترتَّب عليها علومٌ بديهية لا يأباها إلا جاحد . ولو رام واجد العلوم ضبطَ القرائن ، ووصفَها بما تتميز به عن غيرها ، لم يجد إلى ذلك سبيلاً ، فكأنها تدِق عن العبارات ، وتأبى على من يحاول ضبطها[2] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٠٠ وانظر الإحكام للآمدي تجد الفكرة نفسها : ٤١/٢ .
(٢) البرهان : فقرة : ٥٠٣ وانظر المستصفى : ١٣٧/١ .

وبعد تمثيل وإيضاح لهذه الحقيقة العلمية التي قررها يقول :

« فإذا تمهد ذلك ، قلنا : لايتوقف حصولُ العلم بصدق المخبرين على حدٍّ محدود ، وعدد معدود ، ولكن إذا ثبتت قرائنُ الصدق ثبت العلمُ به[1] » .

ويضرب مثالاً رائعاً للعلم ينشأ عن خبر مخبر واحد ، وللصدق يثبت بخبر شخص واحد ؛ فيقول :

« فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن ، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات ، حاسراً رأسه ، شاقاً جيبه ، حافياً ، وهو يصيح بالثبور والويل ، ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ، وشُهدت الجنازة ، ورؤ ي الغسال مشمراً يدخل ويخرج ـ فهذه القرائن وأمثالُها إذا اقترنت بإخباره ، تضمنت العلمَ بصدقه . والذي ذكره النظّام[2] ما أراه إلا في مثل هذه الصورة ، فإنه لا يخفى على غبي من حثالة الناس أن الواحد قد يخبر صادقاً[3] » .

واستمراراً لنقض شرط العدد ، بعد أن بين أن خبر الواحد قد يكون مستيقناً يُثبتُ أن خبر الجمع الكثير قد يكون كاذباً ، وذلك « إذا جمعتهم

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٠٤ .

(٢) النظام هو : إبراهيم بن سيار من رؤ وس المعتزلة ، وزعيم فرقة النظامية باسمه ، توفي سنة بضع وعشرين ومائتين (المشتبه ص ٦٤٥) .
والذي ذكره ويشير إليه إمام الحرمين هو أنه القائل : إن الخبر المتواتر الذي يُعقب العلم لا يُشترط فيه عدد ، بل قد يُكتفى فيه براو واحد .
ولا بد أن نسجل لإمام الحرمين هنا دفاعه عن النظام ، وهو من شيوخ المعتزلة ، أعدى أعداء إمام الحرمين .

(٣) البرهان : فقرة : ٥٠٤ .

إيالة ، وضمتهم في اقتضاء الكذب حالة ، فإن الملِك قد يواطىء قوادَ الجند في مكيدة ، ليواطئوا بالمترتبين في جملتهم ، وغرضُه إخفاءُ أمره ليشن غارة ، فيقع التواطؤ على الكذب فيما أشرنا إليه ، **ولا تعويل على العدد بمجرده أصلاً[1]** » .

وهو لا ينكر « **أن الكثرةَ من جملة القرائن التي تترتب عليها العلوم المجتناة من العادات ، مع انضمام انتفاء الإيالات عنها[2]** » ولكنه يؤكد أن « **كل قرينة تتعلق بالعادة يستحيل أن تحد بحد أو تضبط بعد** . . . والمحكم في ذلك العلمُ وحصولُه ، فإذا حصل استبان للعاقل ترتُّبُه على القرائن ، فإن العلم في العادة لا يحصل هزلاً ، وقد يختلف ذلك باختلاف الوقائع ، وعِظَم أخطارها ، وأحوال المخبرين ، وهذا هو المنتهى الذي ليس بعده مطلب لمتشوف[3] » .

١٤٧ ـ والجانب الثالث من الحديث عن الخبر المتواتر هو شرط الأصوليين « استواء الطرفين والواسطة ، وعَنَوْا بذلك أن العصورَ إذا تناسخت ، فلا يكفي توافرُ الشرائط وكمالُ العدد في طرف النقل عن الرسول ﷺ مثلاً ، بل ينبغي أن يدوم ذلك في كل عصر[4] » .

هذا ما حكاه عن الأصوليين ، ويقول معقباً عليه : « هذا لا خفاء به ، ولكنه ليس من شرائط التواتر » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٠٥ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٠٥ ، ٥١١ .

(٣) البرهان : فقرة : ٥١١ ، ٥١٢ .

(٤) البرهان : فقرة : ٥١٣ .

ثم يؤكد كلامه السابق قائلاً : « والجملةُ في ذلك أن التواترَ من أحكام العادات ، ولا مجال لتفصيلات الظنون فيها . فليتخذ الناظرُ العادة مُحَكَّمةً[1] » .

ومما نذكره هنا أن المتأخرين من علماء الحديث على رأي إمام الحرمين في عدم اعتبار العدد ، فعن ابن حجر « أن المدارَ في باب التواتر على الإحالة «أي إحالة التواطؤ على الكذب» والإفادة ، دون اعتبار العدد[2] » ولكن الشافعية على خلاف رأيه حيث يشترطون زيادةَ العدد على أربعة ، قال السبكي :

« ولا تكفي الأربعةُ وفاقاً للقاضي والشافعية ؛ لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا ؛ فلا يفيد قولُهم العلمَ[3] » .

خبـر الآحــــاد :

١٤٨ ــ وهو القسم الثالثُ من أقسام الأخبار المتصلة السند ، وقد عرَّفه إمام الحرمين بأنه الخبر الذي لا يقطع بصدقه ولا بكذبه[4] .. فعلى هذا لو روي عن أكثر من واحد ، ولم يبلغ مبلغ التواتر فهو أيضاً خبرُ آحاد ، ولو فرضنا مخبراً واحداً مع قرائن تفيد اليقين ، فلا يكون خبرَ آحاد حينئذ . فالتسمية بخبر الآحاد مجرد اصطلاح[5] .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥١٥ .
(٢) ملخص نخبة الفكر وشرحها لابن حجر : ٦ .
(٣) انظر جمع الجوامع : ١٠٦/٢ .
(٤) البرهان : فقرة : ٥١٦ .
(٥) المستصفى : ١٤٥/١ .

وإمام الحرمين يرى « أن خبرَ الآحاد لا يوجب العلمَ ولا العملَ[1] » وليس معنى ذلك خروجُه على رأي الجمهور[2] القائل بالعمل بخبر الواحد ، فهو يرى وجوبَ العمل بخبر الواحد ، لكن إيجاب العمل به ليس متلقًّى من الخبر ذاته ؛ « لأنه لو ثبت وجوبُ العمل مقطوعاً به ، لثبت العلم ، بوجوب العمل ، وهذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم ، وذلك بعيد ؛ فإن خبر الآحاد مظنون في نفسه ، فيستحيل أن يقتضي علماً مبتوتاً[3] » .

والواقع أن هذا ليس خلافاً في الحقيقة ، وإنما مصدره مراعاةُ إمام الحرمين للدقة في التعبير ، والتساهُل من جمهور الفقهاء كما قال عنهم ، والأمر آيل إلى تناقُشٍ في اللفظ .

١٤٩ ــ أما دليل العمل بخبر الواحد ، وهو في الوقت نفسه ردٌّ على من ينكر وجوب العمل بخبر الواحد ، فيختار إمامُ الحرمين لذلك مسلكين :

« أحدهما : يستند إلى أمر متواتر ، وذلك أنا نعلم باضطرار من عقولنا أن الرسول عليه السلام كان يرسل الرسل ، ويُحَمِّلُهُم تبليغَ الأحكام ، وتفاصيلَ الحلال والحرام ، وكان نقلُهم أوامرَ رسول الله ﷺ على سبيل الآحاد ، ولم تكن العصمة لازمةً لهم ، فكان خبرُهم في مظِنة الظنون ، وجرى هذا مقطوعاً به ، متواتراً ، لا اندفاع له إلا بدفع التواتر ، ولا يدفع التواترَ إلا مباهت .

والمسلك الثاني : مستندٌ إلى إجماع الصحابة . وإجماعُهم على العمل

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٣٨ .

(٢) المستصفى : ١٤٥/١ .

(٣) البرهان : فقرة : ٥٣٨ .

بأخبار الآحاد منقولٌ تواتراً ، فإنّا لا نستريب أنهم في الوقائع ، كانوا يبغون الأحكامَ من كتاب الله تعالى ، فإن لم يجدوا للمطلوب ذِكراً ، مالوا إلى البحث عن أخبار رسول الله ﷺ ، وكانوا يبتدرون التعويلَ على نقل الأثْبات والثقات بلا اختلاف[1] » .

ويرد على من استشهد بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (الاسراء : ٣٦) على أنه لا يجوز بنص الآية اتباع غير العلم واليقين ، أي لا يجوز العمل بخبر الواحد ، لأنه ظنٌ وليس علماً . يرد هذا ، فيقول :

« الجواب الحقُّ أن المُتّبَعَ هو الدليل القاطع على وجوب العمل بخبر الواحد ، وذلك الدليل هو المُقْتَفَىٰ ، لا الخبر[2] » ويعني بالدليل القاطع إجماع الصحابة والتواتر على العمل بكتب رسول الله ، وأخبارِ رسله عليه الصلاة والسلام .

ويرد على من يتعلل بأن من المستبعد تعليقَ الأمورِ الخطيرة بأقوال مخبرين لا يمتنع أن يتعمدوا الكذب ، أو يَزِلُّوا من غير قصد . فإذا روى واحدٌ ظاهرُ العدالة خبراً مقتضاه سفكُ دم ، فالاستمرارُ على حقن الدم ، وانتظارُ قاطعٍ فيه أغلبُ على الظن . فيرد هذا عليهم قائلاً :

« إنه منقوض عليهم بشهادة الشهود في تفاصيل القضاء ؛ فإن الأمور الخطيرة ترتبط بها ، وإن كانت لا تُفضي إلى القطع ، وهي متلقاةٌ بالقبول وكذلك قولُ المفتي ، وإن كان متعرضاً لما ذكروه في مضطرَبِ الأوهام ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٤٠ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٤٣ .

فقد سقط معولُهم . فإن اعتذروا عن الشهادات والفتوى ، وزعموا أنها مستندةٌ إلى الإجماع . فهذا قولنا في خبر الواحد[1] » .

١٥٠ ـ وإذ رأى ـ رضي الله عنه ـ العملَ بخبر الواحد ، فإنما ذلك بعد تحقيق شروطٍ في الرواة ، منها : العقل والإسلام والعدالة ، ويضيف إليها البلوغ . مخالفاً بذلك من قال برواية الصبي من الفقهاء والأصوليين[2] .

ويستدل على رد رواية الصبي قائلاً :

« إن أصحاب رسول الله ﷺ ما راجعوا الصبيان الذين كانوا يخالطون رسول الله ﷺ ، ويلجون على ستوره ، مع مسيس حاجتهم إلى من يخبرهم عن دقائق أحوال رسول الله ﷺ وراء الحُجب ، فلم يؤثر عن أحد من الحكام والمفتين إسنادُ حكمه في قضية إلى رواية صبي ، والذين اعتَنَوْا بجمع الروايات وتأليف المسندات ، لم ينقلوا عن صبي أصلاً .

والذي يُعضّد الطريقةَ أن معوّلَنا في إثبات العمل بأخبار الآحاد ، إرسالُ رسول الله ﷺ كتبَه ورسلَه ، وبعثُه ولاتَه ، وإجماعُ الصحابة ، ولا مأخذ سوى هذين .

فأما المأخذ الأول ، فلم يبعث عليه السلام رسولاً صبياً ، ولم يحمِّلْه أداء بيان حكم الشريعة ، وأما الإجماع ، فعلى ماسبق تقريره ، وليس في العقول مايرشد إلى القبول والرد[3] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٤٤ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٥٠ ، ٥٥١ ، وانظر أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله : ٤٩ .

(٣) البرهان : فقرة : ٥٥١ .

١٥١ ـ أما العدالةُ فَيَشْتَرِطُ ظهورَها ، بمعنى أنه لا يأخذ برواية مستور الحال الذي لم يظهر منه نقيضُ العدالة ، ولم يتفق البحثُ الباطن عن عدالته ، ويقول :

« ولو كنا على اعتقادٍ في حلٍّ شيء فَرَوَىٰ لنا مستورٌ تحريمَه ، فالذي أراه وجوبُ الانكفاف عما كنا نستحله ، إلى استتمام البحث عن حال الراوي ، وهذا هو المعلوم من عاداتهم وشيمهم ، وليس ذلك حكماً منهم بالحظر المترتب على الرواية ، وانما هو تَوَقُّفٌ منَّا في الأمر . . . . . وعند اليأس من معرفة حال الراوي ، كأن يروي مجهول ثم يدخل في غمار الناس ، ويعسُر العثورُ عليه ، فهذه مسألة اجتهادية عندي[1] » .

ويرد من يقول باستصحاب الأصل وهو نقيض الفسق ، أي تُقبل روايةُ مستور الحال أخذاً بهذه القاعدة ؛ فيقول : « الرواية قبولُها موقوف على ظهور العدالة[2] » فكأن هذه هي القاعدة التي ينزل عليها الرواة .

١٥٢ ـ ومما يتعلق بالتعديل والجرح ، ولابد أن نسجله له هنا بحروفه ، فإنه يشهد بما رأيناه منه ، وقلناه عنه دائماً من أنه ـ رضي الله عنه ـ ينظر إلى المسائل نظر قاضٍ فاحص ، يلمحُ وجوهَ المتقاضين والشهودِ ، ويرى ما حولهم ، ويرقب حركاتِهم وسكناتِهم ، ويتملّى هيئاتِهم وسماتِهم ويشعرُ بخلجاتهم وانفعالاتهم ، وينفذ ببصيرته إلى ضمائرهم ، ومكنون أسرارهم ، فيكون له من كل ذلك قرائنُ تُبلِّغُه الحقيقةَ أكثر من أقوالهم وألفاظ شهاداتهم .

(١) البرهان : فقرة : ٥٥٤ ، ٥٥٥ .
(٢) البرهان : فقرة : ٥٥٧ .

قال رضي الله عنه :

« قال الشافعي رحمه الله : إطلاقُ التعديل كـافٍ ، فإن أسبـابَه لا تنضبط ، ولا تنحصر ، وإطلاقُ الجرحِ لا يكفي ؛ فإن أسبابه مما اختلف الناس فيه ، فقد يرى بعض الناس الجرحَ بما لو أظهره لم يُوافق عليه ؛ فلا بد لذلك من ذكر أسباب الجرح .

وقال بعض الأصوليين : يكفي إطلاقُ التعديل والجرح جميعاً ، ولا حاجة إلى التعرض للأسباب فيهما .

وقال القاضي رضي الله عنه : إطلاقُ الجرحِ كافٍ ؛ فإنه يخرم الثقةَ ، وهي المعتبرة ، وإطلاق التعديل لا يُحَصِّلُ الثقةَ ، حتى يستند إلى أسباب ومباحثات .

وهذا الذي ذكره القاضي رضي الله عنه أوقع في مآخذ الأصول[1] » .

١٥٣ ـــ هذه هي الآراء في هذه القضية ، فلننظر رأيَ إمام الحرمين رضي الله عنه . قال : « **والذي أختاره أن الأمرَ في ذلك يختلف بالمُعدِّل والجارِح** ، فإن كان المعدِّل إماماً موثوقاً به في الصناعة لا يليق به إطلاقُ التعديل إلا عند علمه بالعدالة الظاهرة ، فمُطلَق ذلك كافٍ منه ، فإنا نعلم أنه لا يُطلِقُه إلا عن بحثٍ واستفراغ وُسْع في النظر . فأما من لم يكن من أهل هذا الشأن ، وإن كان عدلاً رضاً إذا لم يُحط علماً بعلل الروايات ، فلا بد من البَوْح بالأسباب ، وإبداء المباحثة التامة .

والجرحُ أيضاً يختلف باختلاف أحوال من يُجَرِّح . والعامِّي العَرِيّ عن

(١) البرهان : فقرة : ٥٦٠ .

التحصيل إذا جَرَّح ، ولم يُفَصِّل فلا يُكتَرثُ بقوله ، فأما من يُثير جرحُه خَرْمَ الثِّقةِ فَمُطْلَقُ جرحِه كافٍ في اقتضاء التوقف[1] » .

فهو بهذا يخرج على الشافعي ، والقاضي الباقلاني ، والأصوليين ، ويختار رأياً بين الآراء ينظر فيه إلى حال المعدّل والمجرّح ومنزلته .

١٥٤ ــ ومما يتعلق بالجرح والتعديل أيضاً ، عددُ المعدلين والجارحين ، فقد « ذهب بعض المحدِّثين إلى اشتراط العدد[2] » ولكن ذلك غير مقبول عند إمام الحرمين بناء على القاعدة التي قررها وهي « أن المعتبر في الرواية ظهور الثقة » وقد رأيناه من قبل رفض اعتبارَ العدد في أصل الرواية ، فعدم اعتباره في الجرح والتعديل أولى ، بمعنى أن قولَ مُعَدِّل واحد قد يوجد الثقة ، وقولَ جارح واحد قد يخرمها .

١٥٥ ــ ومما اختلف فيه المحدثون والأصوليون أيضا التعديل الواقع ضمناً بمعنى أن يطلق العدلُ الروايةَ عن غيره من غير تعرض له بجرح أو تعديل .

وهنا أيضاً نراه رضي الله عنه ينفرد برأي جديد ، فلا هو مع القائلين بأن هذا يكفي في التعديل ، ولامع القائلين بأن هذا لايكفي ، بل يقول :

« والرأي فيه عندي التفصيل : فإن ظهر من عادة ذلك الراوي الانكفافُ عن الرواية عمن يتغشاه ريبٌ ، واستبان أنه لا يروي إلا عن موثوق به ، فرواية مثل هذا الشخص تعديل ، وإن تبين من عادته الروايةُ عن الثقة

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٦١ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٦٢ .

والضعيف ، فليست روايتُه تعديلاً ، وإن أشكل الأمر ، فلم يوقف على عادةٍ مطردة لذلك الراوي في الفن الذي أشرنا إليه ، فلا يحكم بأن روايته تعديل[1] » .

١٥٦ ـ كما يقف مثلَ هذا الموقف بين من قال : إن عمل الراوي بما رواه يعتبر تعديلاً لمن روى عنه ، وبين من قال : لا يُعتبر تعديلاً لمن روى عنه ؛ فيقول :

« والذي أراه أنه إذا ظهر أن مستندَ فعله ما رواه ، ولم يكن ذلك من مسالك الاحتياط ، فإنه تعديل ، وإن كان ذلك في سبيل الاحتياط ، لم يُقضَ بكونه تعديلاً ، فإن المتحرجَ قد يَتوقَّىْ الشبهات كما يَتوقَّىْ الجليات[2] » .

ومثل هذا ما إذا روى الصحابي خبراً وعمل بخلافه ، فالذي ذهب إليه الشافعي أن الاعتبار بروايته ، لا بعمله .

وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يجوز الاحتجاج بما رواه ، إذا كان عملُه مخالفاً له .

ولكن إمام الحرمين لايرضى أياً من الرأيين على إطلاقه ، ويلجأ إلى التفصيل فيقول : « إن تحققنا نسيانه لما رواه ، فلا يتخيل عاقل في ذلك خلافاً ولا شك أن العمل براويته .

وإن روى خبراً مقتضاه رفعُ الحرجِ والحجر فيما كان يُظَنُّ فيه التحريمُ

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٦٣ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٦٤ .

والحظر ، ثم رأيناه يتحرج ، فالاستمساك بروايته أيضاً ، وعملُه محمولٌ على الورع والتعلق بالأفضل .

وإن ناقض عملُه روايتَه مع ذكره لها ، ولم يحتمل محملاً في الجمع ، فالذي أراه امتناعُ التعلّقِ بروايته ، فإنه لا يُظن بمن هو أهل الرواية أن يعتمد مخالفةَ ما رواه إلا عن ثَبَتٍ بوجود المخالفة[1] » .

أليس ذلك ناطقاً بنفاذ بصيرة ، ودقة لاتكون إلا إلهاماً وتوفيقاً من الله ؟

الحديث المستفيض :

١٥٧ ــ لا يُسلِّم إمامُ الحرمين إلا بالأقسام الثلاثة التي أشرنا إليها للحديث المتصل السند ، وحين يقول الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : إن هناك قسماً آخر غيرَ هذه الأقسام ، يقع بين المتواترِ والمنقولِ آحاداً ، ويسميه المستفيضَ ، ويقول : إنه يقتضي العلمَ نظراً ، والمتواترُ يقتضيه ضرورةً ، ويمثل له بما يتفق عليه أئمةُ الحديث . .

فيقول إمام الحرمين : « وهذا الذي ذكره مردود عليه ؛ فإن العرف واطرادَ الاعتياد ، لا يقضي بالصدق فيه ، ولا نرى وجهاً في النظر يؤدي إلى القطع بالصدق ، نعم ما ذكره مما يغلب على الظن الصدقُ فيه ، فأما أن يُفضي إلى العلم به ، فلا[2] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٣٤٣ - ٣٤٥ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥١٩ ، وانظر شرح جمع الجوامع للسبكي : ١١٥/٢ ، وانظر أصول خلاف : ٤٢ ، وانظر أيضاً الإحكام للآمدي : ٦٣/٢ .

أي أنه لا يرفض أن يسمى الحديث بالمشهور أو المستفيض ، ولكن يرفض أنه يقتضي العلم .

ويبدو أن إمام الحرمين كان متردداً في شأن الخبر المستفيض ؛ فقد قال في موضع آخر (البرهان : فقرة : ٤٢٥) بأن المستفيض ثبت أصلُه قطعاً ،وذلك قوله : « النص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكانُ التأويل ، وينقسم إلى ما يثبتُ أصلُه قطعاً كنص الكتاب ، والخبر المستفيض » اللهم إلا إذا كان يقصد بالمستفيض هنا المتواتر . كما يلوح من العبارة ، ولا يقصد به المستفيضَ بالمعنى الاصطلاحي .

وممن قال إن المشهور يفيد العلمَ اليقينيَّ أبو حنيفة وأصحابه ولكن دون العلم بالتواتر ، وهو قد يزاد به على القرآن عندهم[1] .

الحـــديث المرســـل :

١٥٨ ـ هذا قسم آخر مساوٍ للأقسام الثلاثة التي تقدمت ، فتلك كانت الأخبارَ المُسندةَ ، أي التي اتصل سندُها برسول الله ﷺ ، والمرسل هو ما لم يتصل سنده بالرسول عليه الصلاة والسلام ، وله صور ، منها :

« أن يقول التابعي : قال رسول الله ﷺ ، فهذا إضافةٌ إلى الرسول عليه السلام مع السكوت عن ذكر الناقل عنه ، وهذا يجري في الرواة بعضهم مع بعض في الأعصار المتأخرة ، عن رسول الله ﷺ ، وإذا قال واحد من أهل عصر : قال فلان . وما لقيه ولا سمَّىٰ من أخبر عنه ، فهو ملتحق بما ذكرناه .

---

(١) أصول أبي زهرة : ١٠٣ .

ومن الصور أن يقول الراوي : أخبرني رجلٌ عن رسول الله ﷺ ، أو عن فلانٍ الراوي من غير أن يسميه .

ومن الصور أن يقول : أخبرني رجل عدلٌ موثوقٌ به رضاً عن فلان ، أو عن رسول الله ﷺ .

ومن صور المراسيل : إسناد الأخبار إلى كتب رسول الله ﷺ . وإنما التحق هذا القسم بالمرسلات من جهة الجهل بناقل الكتب ، ولو ذكر من يعزو الخبرَ إلى الكتاب ناقلَه وحاملَه ، التحق الحديث بالمسندات[1] » .

١٥٩ ــ وأما حكم العمل بالمراسيل فهو مجال احتلاف بين الأئمة والفقهاء ، وسنحاول أن نعرض في إيجاز آراءهم ، ثم نرى موقف إمام الحرمين بينهم ، وسنرى منهجه في العمل بالحديث .

أما أبو حنيفة ومالكُ ، فقد قبلا العمل بالمراسيل جميعها[2] ، بل إن أبا حنيفة يجعله أولى بالقبول[3] من المسند ، وأما الإمام أحمد رضي الله عنه ، فقد اختلفت الروايةُ عنه ، فقيل : إنه يأخذ بالمرسل ، وهو أشهر الروايتين عنه ، كذا قال السبكي[4] والآمدي[5] . وفي شرح مسلَّم[6] الثبوت وكذا (أسباب اختلاف الفقهاء[7]) أن أحمدَ قبله مطلقاً ، ويرىٰ أبو زهرة أن أحمد رده مطلقاً ، ولا يأخذ به إلاَّ عند الضرورة[8] .

---

(١) البرهان : فقرة ٥٧٣ .

(٢) الإحكام للآمدي : ١٧٨/٢ ، المستصفى : ١٦٩/١ ، وجمع الجوامع : ١٤٨/٢ ، اختلاف الفقهاء : ٩٧ ، أصول أبي زهرة : ١٠٦ .

(٣) أصول الخضري : ٢٢٧ ، شرح مسلم الثبوت : ١٧٤/٢ .

(٤) شرح جمع الجوامع : ١٤٩/٢ .

(٥) الإحكام : ١٧٨/٢ .

(٦) ١٧٤/٢ .

(٧) لأستاذنا الشيخ علي الخفيف : ٩٧ .

(٨) أصول الفقه : ١٠٥ .

١٦٠ ـ أما الشافعي ، فالمشهور عنه أنه لا يقبل المرسل إلا إذا عُرف عن راويه من التابعين « بصريح خبره ، أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي ،وإن لم يُعرف ذلك ، فلا يقبل ؛ لأنهم قد يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا صُحبة لهم ، وإنما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة[1] » ، وقال السبكي[2] ، والآمدي[3] وابن عبد الشكور[4] والخضري[5] نحو ذلك .

ولا شك أن الأولى أن نسمع من الشافعي ـ رضي الله عنه ـ كلامه نفسه بدلاً من أن ننقله عن غيره ، جاء في الرسالة :

« فمن شاهد أصحابَ رسول الله من التابعين ، فحدَّث حديثاً منقطعاً عن النبي ﷺ : اعتُبرَ عليه بأمور :

منهـــا : أن يُنظَر إلى ما أرسِلَ من الحديث ، فإن شَرِكَه فيه الحفاظُ المأمونونَ فأسندوه إلى رسول الله بمثلِ معنى ما رَوَىٰ ـ : كانت هذه دِلالة على صحة من قَبِل عنه وحِفْظِه .

وإن انفرد بإرسال حديث لم يَشْرَكْهُ فيه من يُسنده قُبِلَ ما ينفردُ به من ذلك .

---

(١) المستصفى : ١٧١/١ .

(٢) جمع الجوامع : ١٤٩/٢ .

(٣) الإحكام : ١٧٨/٢ .

(٤) شرح مسلم الثبوت : ١٧٤/٢ .

(٥) أصول الفقه : ٢٢٦ .

ويعتبرُ عليه بأن يُنظَرَ : هل يوافقُه مرسِلٌ غيرُه ممن قُبِلَ العلمُ عنه من غير رجاله الذين قُبِل عنهم ؟

فإن وُجِدَ ذلك كانت دِلالةً يَقوىٰ له[1] مرسلُه ، وهي أضعف من الأولى .

وإن لم يوجد ذلك نُظر إلى بعض ما يُروَىٰ عن بعض أصحاب رسول الله قولاً له ، فإن وُجد يوافقُ ما رَوَىٰ عن رسول الله ، كانت في هذه دِلالةٌ على أنه لم يأخذ مُرْسَلَه إلاَّ عن أصلٍ يَصِحُّ ، إن شاء الله .

وكذلك إن وُجِد عوامٌّ من أهل العلم يُفْتُون بمثل معنى ما رَوَىٰ عن النبي .

قال الشافعي : ثم يُعْتَبَرُ عليه : بأن يكون إذا سَمَّىٰ من رَوَىٰ عنه لم يُسَمِّي[2] مجهولاً ، ولا مرغوباً عن الرواية عنه ، فَيُسْتَدَلُّ بذلك على صحته فيما رَوَىٰ عنه .

ويكونَ إذا شَرِكَ أحداً من الحفّاظِ في حديثٍ لم يخالفْه ، فإن خالفَه وُجِدَ حديثُه أنقصَ ـ : كانت في هذه دلائلُ على صحة مَخْرجِ حديثه .

ومتى خالفَ ما وصفتُ أضَرَّ بحديثه ، حتى لا يسَعَ أحداً منهم قبولُ مُرْسَلِهِ[3] » .

١٦١ ــ فيما سقناه آراءُ الأئمة في العمل بالمرسل ، ورأيُ الشافعيِّ

---

(١) الضمير في (له) يعود على الراوي . (عن محقق الرسالة) .

(٢) هكذا بإثبات الياء في الأصل . وهذه إحدى الفوائد اللغوية عن رسالة الشافعي (أفاده محقق الرسالة أبو الأشبال أحمد محمد شاكر رحمه الله) .

(٣) الفقرات : من ١٢٦٤ - ١٢٧٤ .

رضي الله عنه ـ أو شروطُه للعمل به ، ولم نذكر حجةَ الاخذين به أو الرافضين له ، فلنوردْها الآن ، ولتكن من حكاية إمام الحرمين ، قال رضي الله عنه :

« ومتعلق أصحاب أبي حنيفة أن الراوي إذا كان في نفسه عدلاً ثقةً ، فروايتُه محمولةٌ على وجهٍ يقتضي القبولَ ، ولو عين من روى عنه ، وعدَّله ، وكان من أهل التعديل ، لقبل تعديله ، كما قبلت روايته ، فإذا أرسل الحديث جازماً ، وأطلق الرواية باتَّة أشعر ذلك بنهاية الثقه .

وقال بعضُ أئمة الحديث : إذا قال التابعي : قال رسول الله ﷺ ، كان ذلك أولىٰ من ذكره معيناً منهم ؛ فإنه لا يحْكُمُ بإثبات قول رسول الله ﷺ مع السكوت عن ذكر مَنْ نقله ، إلا مع انتفاض قلبه عن الشبهات وطرق الرِّيْب . وإذا ذكر معيناً ، فكأنه لا يتقلَّدُ صحة الرواية ، وإنما يكِلُ الأمر إلى الناظرين فيمن رَوَىٰ عنه .

ومما تمسك به القائلون بالمراسيل أن أخبار أصحاب رسول الله ﷺ مقبولةٌ وإن كان في بعضها إرسال ، لا سيما أخبار الذين كانوا صبية في عهد رسول الله ﷺ ، ثم وفرت حظوظهم من العلوم بعد انقلاب رسول الله ﷺ إلى رحمة الله كابن عباس وابن الزبير(1) وغيرهما رضي الله عنهم .

ثم كانت أخبارهم مقبولة في الصحابة والتابعين ، مع القطع بأن معظمها مراسيل(2) » .

---

(1) عروة بن الزبير بن العوام .

(2) البرهان : فقرة : ٥٧٤ ـ ٥٧٦ .

تم يذكر حجةَ الشافعيِّ رضي الله عنهما في رد المراسيل وخلاصتُها أن عدم ذكر المروي عنه ، يجعله مجهولاً في حقّنا ، ولا وجهَ لقبول من نجهله ، ولا نعرفه مستجمعاً للصفات المرعية ، وربما يكون عدلاً في نظر من رَوَىٰ عنه ، ولو عرفناه لعلمنا من حاله ما يُجَرِّحه[1] .

ثم يلوح لنا رأيُ إمامِ الحرمين حين يُعَقِّبُ على حجة الشافعي في عدم الأخذ بالمراسيل فيقول : « وما اعتمده أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يعارض هذا المسلك ، فيوهنه[2] » فهو يصرح بضعف مسلك الشافعي .

وكذلك يتعقب كلام القاضي أبي بكر الباقلاني الذي انتصر فيه لرأي الشافعي ، ويبطل حجته في رد المراسيل[3] .

١٦٢ ـ وبعد ذكر ماتمسك به النفاة والمثبتون ، سنرى رأيَ إمام الحرمين ، وسنورده بنصه . قال رضي الله عنه :

« قد ثبت أن المعتمدَ في الأخبار ظهورُ الثقة في الظن الغالب ، فإن انخرمت اقتضى انخرامُها التوقفَ في القبول ، وهذا الأصل مستندُه الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى استفاضة وتواتراً ، فإذا سبرنا ماردُّوه ، وما قبلوه ، يحصل لنا من طريق السبر أنهم لم يَرْعَوْا صفاتٍ تعبديه كالعدد والحرية ، وإنما اعتمدوا الثقةَ المحضةَ .

فلتُعْتَبر هذه قاعدةٌ في الباب . ومساقها يقتضي ردَّ بعض وجوه الإرسال

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٧٧ ، وانظر الرسالة فقرة : ١٢٧٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٧٨ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

وقبولِ بعضها . فإذا قال الراوي : سمعتُ رجلًا يقول : قال فلان ، فليس في هذا المسلك من الرواية ما يقتضي الثقة ؛ فالوجه القطعُ بردها .

وإن قال : سمعت رجلًا موثوقاً به عدلاً رضاً يقول : سمعت فلاناً ، وكان الراوي ممن يُقبل تعديلُه لعدالته واستقامة حالته ، وعلمِه بالجرح والتعديل ودرايته ، فهذا يورِثُ الثقة لا محالة[1] .

وليست الثقة على قضية واحدة ، بل هي على أنحاءَ ولها مبتدأ ومنتهى ، ووسائطُ بينهما ، ويبعد أن يُشترط في الراوي أن يعرفه كلُّ من يبلغُه خبر مسند حتى يسنده إليه . وإذا استحال اشتراط هذا ، لزم على الاضطرار تعديلُ حال من يلتزم موجبَ الإخبار على تعديل الأئمة المشهورين ، وعرفانهم فإذا قال : أخبرني الثقة ، أو مَنْ لا أتمارى فيه خيراً ونُبْلًا ، فقد أفضى ذلك إلى المطلب المقصود في الثقة ، وكذلك إذا قال الإمام الراوي : قال رسول الله ﷺ ، فهذا بالغٌ في ثقته بمن رَوَىٰ له .

فليطرد الطاردُ ما ذكرناه طرداً وعكساً في صور الإرسال ، وليحكم في رده وقبوله بموجب الثقة[2] » .

١٦٣ ــ فهناك إذاً آراء ثلاثة في العمل بالمراسيل ، ونحن لم ننس أن بحثَنَا عن مكان رأي إمام الحرمين بين الآراء .

وقد لخص رضي الله عنه رأيَه ـ كما فهمناه من كلامه الذي نقلناه عنه آنفاً ـ في قاعدةٍ وكلماتٍ : أما القاعدةُ فهي : أن المعتمد في الأخبار ظهورُ

(١) واضح أن هذا كلام الحنفية نفسه الذي حكاه عنهم آنفاً .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٧٩ ، ٥٨٠ .

الثقة في الظن الغالب ، وأما الكلمات فهي : **أنه يقبلُ بعضَ المراسيل ويرد بعضها** .

وإذا أمعنا النظر في هذا الكلام وفيما قاله رضي الله عنه إيضاحاً له : وبياناً للمقبول والمردود . إذا أمعنا النظر وجدناه يكاد يتفق مع القابلين للمراسيل العاملين بها ، من حنفية وغيرهم ، ذلك أنهم يقولون : إذا كان الراوي عدلاً ثقةً ، وأرسل الحديث جازماً وأطلق الرواية باتَّةً **أشعر ذلك بنهاية الثقة**[1]. فعندهم كما عند إمام الحرمين المعتمدُ الإشعارُ بالثقة .

أما رأيُ الشافعي ، فالفرقُ بينه وبين رأي إمام الحرمين أكبر ، مع أن إمام الحرمين حاول أن يقرب رأيَه لرأي الشافعي ، وكأنه يعتذر عن مخالفته ، فهو يقول بعد أن بيَّن رأيَه : « ثم مخالفةُ الشافعي في أصول الفقة شديدةٌ ، وهو ابنُ بَجْدَتِها ، وملازمُ أرومَتِها ، ولكني رأيتُ في كلام الشافعي ما يوافق مسلكي هذا وتقرُّ به الأعين : قال رحمه الله : مرسلاتُ ابنِ المسيبِ حسنة ، وشبَّبَ بقبولها والعملِ بها ، وقال في كتاب الرسالة[2] : العدل الموثوق به إذا أرسل وعمل بمرسله العاملون قبلتُه[3] » .

وقال أيضاً : « والذي لاح أن الشافعي ليس يرد المراسيل ، ولكن يَبْغِي فيها مزيدَ تأكيد[4] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٧٤ .
(٢) انظر الرسالة فقرة : ١٢٧٠ .
(٣) البرهان : فقرة : ٥٨١ .
(٤) البرهان : فقرة : ٥٨٢ .

وقد يبدو الرأيان قريبين ، فإمامُ الحرمين يقبلْ بعض المراسيل ، ويرد بعضَها ، والشافعيُّ يقبل بعضَ المراسيل ، ويرد بعضها ، ولكن المتأمل لكلام الشافعي الذي سُقْناه آنفاً يرى أن شروطه لقبول المرسل من التشدد بحيث سوَّغت لمن قال : إن الشافعي يرد المراسيل جُملةً أن يقول ماقال ، ذلك أنه لا يقبل المرسل إلاَّ إذا عضده مُسند (وحينئذ لا فائدة في قبوله ، فالعمل بالمسند) أو عضده مرسلٌ آخر ، أو عضده قولُ صاحبي ، أو عضده عملُ أهل الفتوى والفقه به ، ثم من يكمل كلام الشافعي بعدما نقلناه عنه في الرسالة يجده يخص المراسيلَ محلَّ الكلام ، ومحلَّ الاشتراط بمراسيل الصحابة وكبار التابعين أما من بعدهم فيقول : لا أعلم واحداً منهم يُقبل مرسلُهُ[1] ، وأن قبوله للمراسيل التي تحققت فيها الشروط ليس على درجة قبول المسند .

فواضح أن المسافة بين رأي إمام الحرمين وبين رأي الشافعي بعيدة كما قلنا . ولعل الذي يقربُ بين الرأيين حقيقةً هو ما قال إمام الحرمين : إنه عثر عليه من كلام الشافعي ، ولم يقل لنا في أي كتاب من كتب الشافعي ، ونص عبارته : « وقد عثرت من كلام الشافعي على أنه إن لم يجد إلا المراسيل مع الاقتران بالتعديل على الإجمال فإنه يعمل به[2] » فحيث ثبتت هذه العبارة عن الشافعي يكون الخلاف هيناً بين الآراء جميعاً .

وربما يشهد لصدق هذه العبارة ما قاله أئمةُ الحديث والفقة من أن رد المراسيل ، لم ينشأ إلا بعد المائتين[3] .

---

(١) الرسالة الفقرات من : ١٢٧٥ - ١٣٠٨ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٨٢ .

(٣) أسباب اختلاف الفقهاء : ٩٧ .

١٦٤ ــ وبقي الكثيرُ من المسائل الأصولية التي تتصل بالسنة ، وسنعرض لما نرى لإمام الحرمين فيها سمةً أو رأياً خاصاً ، كما التزمنا بذلك من قبل ، وسنتوخى الإيجاز قدر طاقتنا .

فمن ذلك اعتمادُه لتحمل الرواية إذا كان الحديث يُقْرأ والشيخ يسمع ويُحيط بما يحرفه القارىء ، بحيث لو وقع تصريفٌ وتحريف لردَّه ، فسكوتُه هذا والأخبار تقرأ عنده ، بمثابة نُطقه والحديث يستند بذلك[1] .

وحين يعترض عليه معترضون بأن في هذا تنزيلاً للسكوت منزلةَ القول ، وأن هذا من خصائص من تجب له العصمة ﷺ .

يرد إمامُ الحرمين قائلاً : « إخباره تصريحاً ونطقاً كان تحصيلاً للرواية من جهة أنه أفهمَ بما أسمعَ السامعَ من عباراته . فإذا كان الحديثُ يقرأ وهو يقرر ، ولا يأبى مع استمرار العادات في أمثال ذلك ، فهذا على الضرورة حالٌّ محلَّ التصريح بتصديق القارىء . ومن لم يفهم من هذه القرائن ما ذكرناه ، فلا يفهم أيضاً من الإخبار النطقي .

وأما ما ذكره السائل من أن السكوت إنما يُنزَّلُ منزلَةَ التقرير ممن يجب عصمتُه ، فيقال : السكوتُ مع القرائن التي وصفناها ينزلُ منزلةَ النطق ، ثم النطق ممن لا يُعصم عرضةٌ للزلل أيضاً ، ولكنّا تُعِبِّدْنا بالعمل بظواهر الظنون[2] » .

ثم هو لا يرى ضرورةَ أن يقولَ الشيخ للقارىء : كما قرأتَ ، أو أصبتَ ،

(١) البرهان : فقرة : ٥٨٥ .

(٢) البرهان : الفقرة نفسها .

أو نحو ذلك مما يشترطه المحدِّثون ، ويقول : إن كان للتأكيد والاستقصاء ، فالأمر قريب ، أما أن يُشترط لصحة التحمل ، فهو ساقط عند قرائن الأحوال ، فهي تحل محل التصريح بالقول قطعاً[1] .

١٦٥ ـ وكذلك يخالف المحدثين والأصوليين في التحمل بالإجازة فيما إذا قال الشيخ : أجزتك أن تروي عني ما صح عندك من مسموعاتي ، أو عَيَّنَ كتاباً ، وأجاز له الرواية عنه . فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يُتَلقى بالإجازة حكمٌ ، ولا يسوغُ التعويلُ عليها عملاً ورواية[2] .

ولكن إمامَ الحرمين يقول : « والذي نختاره جوازُ التعويلِ عليها ؛ فإن المعتمدَ في البابِ الثقةُ ، فإذا تحقق سماعُ الشيخ ، وذكرَ المتلقي منه سماعه وسوغ له إسنادَ مسموعاته إلى إخباره ، فلا فرق بين أن يعلِّق الإخبار بها جُملةً ، وبين أن يعلقَه تفصيلاً .

وقد تمهد بما تقدم أن إفصاحَه بالنطق ليس شرطاً ؛ فإن الغرض حصولُ الإفهام ، وترتُّبُ الفهم عليه ، وهذا يحصل بالإجازة المفهمة[3] » .

فهو هنا يرضى بالإجازة سبيلاً لتحمل الرواية ملتزماً بالقاعدة (حصول الثقة) ، ومراعياً لما في الإجازة من قرائن تبث الثقةَ في النفس .

---

(١) انظر البرهان : فقرة ٥٨٧ . وبحر المذاهب للروياني : ١/٨ وجه .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٨٨ ، وانظر المستصفى : ١/١٦٥ ، وشرح مُسلَّم الثبوت : ٢/١٦٥ .

(٣) البرهان فقرة : ٥٨٩ .

١٦٦ ــ ويرى وجوبَ العمل بالحديث على من رآه مسنداً في كتاب مُصحَّح ، ولم يسترب في ثبوته ، واستبان انتفاء اللبس والرِّيَب عنه ، ولو لم يسمع الكتابَ من شيخ[1] .

ويرى أن الرجل « إذا قال : رأيتُ في صحيح محمد بن إسماعيل البخاري ، ووثقت باشتمال الكتاب عليه ، فعلى الذي سمعه يذكر ذلك أن يثق به ، ويلحقُه بما تلقاه بنفسه ، ورآه ورواه من الشيخ المسمِع[2] » .

ويدرك رضي الله عنه رفضَ رجال الحديث لرأيه هذا ، فيقول :

« ولو عُرِض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأَبَوْه ؛ فإن فيه سقوطَ منصب الرواية عند ظهور الثقة ، وصحةِ الرواية . وهم عُصبةٌ لا مبالاةَ بهم في حقائق الأصول[3] » .

ودائماً يذكر بأن معتمدَه القاعدةُ التي اتخذها معتَبَره ومعتمدَه فيقول :

« وإذا نظر الناظر في تفاصيل هذه المسائل صادفها خارجةً في الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها ، وهذا هو المعتمد الأصولي . فإذا صادفناه لزمناه وتركنا وراءه المحدثين ينقطعون في وضع ألقاب وترتيب أبواب[4] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٩١ .
(٢) البرهان : فقرة : ٥٩٢ ، وانظر بحرَ المذهب للروياني : ١/٨ وجه .
(٣) البرهان : فقرة : ٥٩٢ .
(٤) البرهان : فقرة : ٥٩٣ .

١٦٧ ـ مما اختُلِفَ فيه ما إذا نقل الراوي العدلُ خبراً عن شيخ ، فروجع الشيخُ فيه فأنكره[1] .

فالذي ذهب إليه أصحابُ أبي حنيفة وطوائفُ من المحدِّثين : أن ذلك يوهي الحديثَ ، ويمنع العملَ به .

وأطلق الشافعيُّ القولَ بقبول الحديث ، وإيجابِ العمل به .

وهذا الاختلافُ فيما إذا تردد الشيخُ ولم يقطع بتكذيب الراوي ، وحجةُ الحنفية الاعتبارُ بالشهادة على الشهادة ؛ « فإن الفروع وإن كانوا عدولاً إذا شهدوا ، ولم يُمض القاضي قضاءه بشهادتهم حتى روجع الأصول ، فتوقفوا في أصل الشهادة ، اقتضى ذلك إبطال شهادةِ الفروع ، وامتنع أيضاً التمسكُ بها ، والفروع في حكم الناقل عن الأصل شهادته .

وربما أطلقوا استدلالاً ، وقالوا : قد ذكرتم أن التعويلَ على ظهور الثقةِ ، ولا شك أن الترددَ من الشيخ أو تصريحه بالرد على الراوي عنه يوهي الثقةَ ، ويخرِمها ، ويتضمن التوقفَ[2] » .

وحجةُ الشافعي تتلخص في أنه لا يجوز اعتبارُ الرواية بالشهادة ؛ لما فيها من التعبدات التي لا يُعتبرُ شيء منها في الروايات ، وأيضاً أصحاب رسول الله ﷺ ما كانوا يراجعونه فيما يسمعونه من أخباره مع إمكان ذلك .

وأما قول الحنفية : إن تردد الشيخ يَخرِم الثقةَ ، فلا وجه له « ويُحمل تردد

---

(١) انظر المستصفى : ١٦٧/١ ، شرح مسلم الثبوت : ١٧٠/٢ . وأصول الخضري : ٢٢٨ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٩٦ .

الشيخ على الذهول والنسيان ، ولا يوهن قطعَ الذاكر ترددُ غيرِه ، فالثقة إذاً لا تسقط ، ولا تنخرم انخراماً يُسقط الاعتبار بالرواية[1] » .

هذا فيما إذا تردد الشيخ أو أنكر ، ولكن لم يَقطع بتكذيب الراوي عنه . فأما إذا قطع بتكذيبه ، فالحنفيةُ على رأيهم ، بل هو أولى ، وأما الشافعي « فقد ادعى عليه القاضي الباقلاني أنه قال : ترد الرواية في مثل هذه الصورة[2] » .

١٦٨ ــ أما إمامُ الحرمين فيقول : « والذي أختاره في هذه الصورة أن يُنزَّل قولُ الشيخ القاطع بتكذيب الراوي عنه مع رواية الثقة العدل عنه منزلةَ خبرين متعارضين على التناقض ، فإذا اتفق ذلك ، فقد يقتضي الحال سقوطَ الاحتجاج بالروايتين . وقد يقتضي ترجيحَ روايةٍ على رواية بمزيد العدالة في إحدى الروايتين ، أو غير ذلك من وجوه الترجيح ، فلا فرق بين ذلك وبين تعارض قولين من شيخ وراوٍ عنه[3] » .

والذي يلفت نظرَنا أن إمام الحرمين ، وهو يخرج على رأي الشافعي يطعن في النقل عنه ، ويجعله ادعاءً ، ثم يلفت نظرَنا أيضا تفطُّنه الدائم لقاعدة الباب (حصول الثقة) .

ونلاحظ أن الغزالي[4] تابعه ، فقال بالتعارض مثله ، ولم يُشر إلى رأي

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٩٨ .
(٢) البرهان : فقرة : ٥٩٩ .
(٣) البرهان : الفقرة نفسها .
(٤) انظر المستصفى : ١/١٦٧ .

الشافعي في المسألة ، وكذلك السبكي[1] قال : لا يسقط بتكذيب الأصل ، ونقل ابنُ عبد الشكور[2] الإجماع على رد الحديث في هذه الصورة .

١٦٩ ــ اختلف العلماء[3] في أن من سمع حديثاً مشتملاً على أحكام ، هل يجوز له أن ينقلَ بعضَها دون بعض بقدر الحاجة ، ولا يسوقُ الحديثَ على وجهه ؟

وإمام الحرمين يقف بين الرأيين المتعارضين فيقول :

« والمرضيُّ عندنا التفصيلُ : فإن كان ما سكت عنه الراوي حكماً يتميز عما نقله ، ولم يكن للمسكوت عنه تعلق بالمنقول ، وكان لا يختل البيان في المروي بترك بعض الحديث ، فيجوزُ تخصيصُ البعض بالنقل على هذا الشرط .

وإن كان يختل البيان في القدر المنقول بسبب ترك المسكوت عنه ، فهذا إخلالٌ في النقل ممتنع[4] » .

وبناء على رأيه هذا خالف الشافعيَّ فيما قاله عن حديث ابن مسعود . رضي الله عنهم جميعاً :

« قال الشافعيُّ رحمه الله : نقل بعضُ النقلة عن ابن مسعود : « أنه أتى رسول الله ﷺ بحجرين وروثة ليستنجي بها ، فرمى رسولُ الله ﷺ ،

---

(١) جمع الجوامع : ١٢٢/٢ .

(٢) انظر شرح مسلم الثبوت : ١٧٠/٢ .

(٣) انظر المستصفى : ١٦٨/١ ، شرح مسلم الثبوت : ١٦٩/١ ، الإحكام للآمدي : ١٥٩/٢ .

(٤) البرهان : فقرة : ٦٠٣ .

الروثة ، وقال : إنها رجس . وروى بعض الرواة : أنه رمى بالروثة ثم قال : ابغ لي ثالثاً[1] » .

والسكوتُ عن ذكر الثالث ليس يُخِل بنقلِ الرمي بالروثة ، وبيانِ أنها رجس ، ولكن قد يوهم النقلُ على هذا الوجه جوازَ الاكتفاء بحجرين ، فلا يجوز مع هذا الإيهام الاقتصارُ على بعض الحديث ، وتُحمَل روايةُ المقتصر على أنه لم يبلغه غير ما رواه[2] » هذا كلام الشافعي عن الحديث ، ولكن إمامَ الحرمين يقول :

« والذي أختاره في هذا المسلك : أن الراويَ إن قصد إثباتَ منع استعمال الروث ، ونَقْلَ ما يدل على ذلك ، مِنْ رمي رسول الله ﷺ الروثة وحكمِه بأنها نجسة ، فهذا سائغٌ غيرُ بعيد ، وإن لم يعلق روايتَه بقصد منعِ استعمال الروثة ولكن استفتح الرواية غيرَ متعلقة بغرض مُعَيَّن فلا يسوغ الاقتصار على ذكر رمي الروثة ؛ فإن ذلك يوهم جوازَ الاكتفاء بحجرينِ كما ذكر الشافعي[3] » .

ولو تأملنا في هذا الكلام ، لوجدنا إمامَ الحرمين كما عهدناه **يُعطي الأحوالَ حقَّها ، فهو ينظر إلى حال الراوي وتعلقِ قصدِه** .

١٧٠ ــ سبق أن رأينا أن الحديثَ المقطوعَ بكذبه يتفنن فنوناً ، منها :

---

(١) رواه أحمد والبخاري والترمذي والنسائي ، وابن ماجه (انظر نيل الأوطار : ١/١٢٠ ، سنن ابن ماجه : ١/١١٤) .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٠٤ .

(٣) البرهان : فقرة : ٦٠٥ .

« أن يخبر آحادُ بوقوع حادثة عظيمة ، حكم العادة فيها أن تشيع لو وقعت[1] » .

ومما بناه إمام الحرمين على ذلك « إيضاحُ بَهْت الروافض في ادعاء النص على عليٍّ كرم الله وجهه في الإمامة ، فإن هذا ، لو كان لما خفي عن أهل بيعة السقيفة ، ولتحدثت به المرأة على مِغزَلها ، ولأبداه موالف أو مخالف[2] » .

وأخذاً من هذه القاعدة قال الحنفية : « لا يُقبل خبرُ الواحد فيما تعم به البلوى ؛ فإن سبيل ما كان كذلك أن يُنقل استفاضةً[3] » .

ويقول إمامُ الحرمين في الرد على الحنفية : « وهذا زللٌ بَيِّنٌ ؛ فإن التفاصيل لا تتوافر الدواعي على نقلها توافرَها على الكلِّيات ، فنقلُ الصلوات الخمس مما يُتوافر ، فأما تفصيلها في الكيفية ، فلا يقضي العرفُ بالاستفاضة فيه ، والدليل القاطعُ فيه أنه لو كان مما يَتَواتَرُ لنقُلَ تواتراً ، فإذا لم يُنقل نقيضُه ـ مع القطع بأنه لا بد من قوع أحدهما ـ دلَّ على أن ما ورد خبرُ الآحاد فيه من قبيل مالا يجب التواتر فيه على حكم الاعتياد[4] » .

والذي ننبه له هنا هو ما رأيناه كثيراً من تحكيمِ العادة ورعاية العُرف ،

---

(١) فقرة ١٣٥ من هذا البحث .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٢٤ .

(٣) انظر المستصفى : ١/١٧١ ، الإحكام للآمدي : ٢/١٦٠ ، شرح مسلم الثبوت : ٢/١٢٨ ، اختلاف الفقهاء : ٧١ .

(٤) البرهان : فقرة : ٦١٢ .

فحيث لا يقضي العرفُ بتوفر الدواعي على نقل التفاصيل لا نحكم على المنفرد بنقلها بالكذب ولا يقتضي التوقفَ أو التشككَ في خبره .

١٧١ ــ ولعل من حق إمام الحرمين رضي الله عنه أن نختم هذا الفصل بما جاء على لسانه ، تمجيداً للسنة ، بالدفاع عن نقلتها : صحابةِ رسول الله ﷺ .

قال رضي الله عنه وعنهم : « من الفقهاء من طرقَ مسالكَ الطعن والغمز إلى أقوام من مشاهير أصحاب رسول الله ﷺ ، كأبي هريرةَ وابنِ عمرَ وغيرهما .

ونحن نذكر نكتاً قاطعةً يتخذُها المرء وَزَرَه ومعتضدَه إذا عارضَه طعَّانٌ ، يحاول مغمزاً في رُواة أخبار رسول الله ﷺ من الصحابة[1] » .

ويبدأ في بيان ما يشهد بفضل الصحابة وعدالتهم ، فيذكر آية بيعة الرضوان :

﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ (الفتح : ١٨) ويشير إلى الآيات الكثيرة الواردة في المجاهدين مع رسول الله ﷺ ، ويقول : إن المفسرين اتفقوا على أن قولَه تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ (آل عمران : ١١٠) واردٌ في أصحاب رسول الله ﷺ .

وينتهي من ذلك إلى أنهم مزكَّوْنَ بتزكية الله تعالى إياهم .

ثم يقول :

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٦٦ .

« ومن أقوى ما يُعتصمُ به على الجاحدين المعاندين سيرةُ رسول الله ﷺ ، فإنه كان يعرف أهلَ النفاق بأعيانهم ، وقد سماهم لصاحب سره ومؤتمنه حذيفةَ بنِ اليمان[1] وكان عليه السلام يبجلُ أهلَ الإخلاصِ منهم ، وينزلهم منازلهم ، ويُحل كلًّا على خطره في مجلسه ، وكانوا رضي الله عنهم معدَّلين بتعديله عليه السلام مزكَّيْن بتزكيته أتقياءَ أبراراً . وكان رسول الله ﷺ يعتمدهم في نقل أخباره ، ويسألهم عن أخبارٍ غابت عنه ، فكان ذلك مسلكاً قاطعاً في ثبوت عدالتهم بتعديل الرسول ﷺ إياهم عملاً وقولاً[2] » .

ثم يدفع عن أبي هريرة بثقةِ عمرَ رضي الله عنه فيه ، وتوليته إياه وسماعِه الأخبارَ منه ، ويدفع عن ابن عمر بأن جبريلَ زكاه . . .

ثم يقول : « اتفق الأئمةُ الأولون على عدالتهم رضوانُ الله عليهم ؛ فلا احتفالَ بما أحدثه الثائرون من نابغة الزمان من مطاعن ، بعد انقراض الأئمة الماضين[3] » .

ثم يقول : « الوجهُ المحصل لغرضنا القاطعُ الشغبَ عنا أن نقول : لا يتعلقُ متعلقٌ بشيء يبغي به طعناً إلا وينقدحُ مثلُه متطرقاً إلى مَنْ يعدِّلُه الطاعن ، ويؤدي مساقُ ذلك إلى الطعن في جميع أصحاب رسول

(١) حذيفة بن اليمان : صحابي جليل سُمي صاحبَ السر المكنون توفي ٤٣هـ (شذرات الذهب ١/٤٤) والحديث في مسلم : ٨/١٢٢ .
(٢) البرهان : فقرة : ٥٦٨ .
(٣) البرهان : فقرة : ٥٦٩ .

الله ﷺ ، وكل مسلك يُفْضي إلى تعميم الطعن في جِلَّة الصحابة ، فهو مردود من سالكه[1] » .

ثم ينفض يدَه من هؤلاء مرة واحدة ويُلقي في وجوههم بالدليل الذي لا كلام بعده ، فيقول لهم :

« ما ذكرتموه مدفوعٌ بالإجماع ؛ فإن الأمةَ مجمعةٌ على أنه لا يسوغ الامتناعُ عن تعديل جميع أصحاب رسول الله ﷺ[2] » .

ثم يُبين أن إتاحةَ الإجماع على تعديل الصحابة فضل من الله لحفظ الشريعة فيقول : « ولعل السبب الذي أتاح الله الإجماعَ لأجله أن الصحابة هم نقلة الشريعة ، ولو ثبت توقفٌ في رواياتهم ، لانحصرت الشريعةُ على عصر رسول الله ﷺ ، ولما استرسلت على سائر الأعصار[3] » .

وستبقى له في الميزان عند الله هذه الكلمات الخالصة المخلصة ، التي احتسبها عند الله إنصافاً لصحب رسوله الكريم ﷺورضي عنهم أجمعين .

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٧٠ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٧٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

الفصل الثالث
الترجيح والنسخ

١٧٢ ـ من أهم المسائل التي تتصل بالأدلة الشرعية ـ وبخاصة الكتاب والسنة ـ الترجيحُ ، ويقع الترجيحُ بين الأدلة حين يراها النظرُ متعارضة ، وفي الحق أن الأدلة لا تتعارض في الواقع ؛ فإنها ترجع إلى مصدر واحد ، وهو الشارع ، فما دامت سليمةً في أصلها وفهمها ، وطرق تعرف الحكم منها ، فلن يكون فيها تعارض ، وإنما يأتي التعارضُ من ناحية الظاهر فقط ، ومن ناحية خفاء وجه التوفيق ، ومن ناحية توهم ماليس بدليل دليلاً . . . فالتعارض في عقل المجتهد ، لا في النص ولا في مدلوله[1] . . .

ونحاول في هذا الفصل أن نرى موقفَ إمامِ الحرمين في قضايا الترجيح ومسائله ويتصل بذلك مسائلُ النسخ أيضاً .

١٧٣ ـ من القواعد التي قررها إمام الحرمين في هذا الشأن ما نوجزه فيما يلي :

ـ إذا تجرد نصٌّ ، ولم يعارضْه آخرُ ، فإمكانُ النسخ مردود ، ومُدَّعيه مطالَبٌ بنقل النسخ ؛ ولا يُكتَفَى بغلبة الظن . .

ـ إذا تعارض نصان ، واستويا في النقل وتأرخا ، فالمتأخرُ ينسخ المتقدم .

---

(١) اصول أبي زهرة : ٢٩٦ .

ـ إذا تعارضا بالصفة السابقة ، ولكن لم يُقطَع بالتقدم ، فتطرق ظن النسخ إلى أحدهما من غير قطع ، فهذا فيه اختلافٌ وهو مجال الترجيح :

ـ يرى الشافعيُّ ترجيحَ النص الذي لا يتطرقُ إليه ظنُّ النسخ على الآخر .

ـ قال آخرون : النصان يتساقطان ، فهما متعارضان ، فإن الذي اتجه فيه إمكان النسخ ظناً لا يخفى سقوطُه ، والنص الآخر يهي به ويُحط عن منزلته ، ولا يبقى مع تعارض النصين إلا ظنُّ ترجيح ، ومجرد الترجيح لا يجوز التمسك به[1] .

ـ وقال إمام الحرمين : « ووجه الحقِّ في ذلك أن الحادثَةَ إذا عَرِيتْ عن مسلكٍ يُعدُّ من سبل مسالك الأحكام ، وتعارض خبران نصان ، وتَطرق إلى أحدهما إمكانُ النسخ ، وعَدِمَ المجتهدُ متعلقاً سواهما ـ فالوجه التمسك بالخبر الذي لا يتطرق إليه ظنُّ النسخ ، وهذا أولى من تعطيل الحكم وتَعْرية الواقعة عن مُوجَب الشرع . . . . .

فإن وَجد المتناظران مسلكاً من مآخذ الأحكام سوى الخبرين ، مثل أن يجدا للقياس مُضطرباً ، فالوجه النزولُ عن الخبرين جميعاً ، والتمسكُ بالقياس ، ثم الخبر الذي بعد عن ظن النسخ يُستعمل ترجيحاً لأحد القياسين على الآخر ، فهذا مدرك الحق في ذلك ، وهو أصل في الترجيح[2] » .

---

(١) البرهان : الفقرات : ١١٨٨ ـ ١٢٠٣ .

(٢) البرهان : فقرة : ١١٩٣ .

وإمامُ الحرمين بهذا يوافقُ الشافعيَّ ، ولا ينسى ما قرره دائماً من أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى ، فيتشوف إلى هذا ويرجِّحُ به رأيَه .

١٧٤ ـ ومن مسائل الترجيح التي اختلف فيها المختلفون ، ما إذا تعارض خبران نصان نقلهما الآحاد ، واستوى الرواةُ في الصفات المرعية في حصول الثقة ، ولكن كان أحدهما أكثر رواة[1] .

* ذهب الأكثرون إلى الترجيح بكثرة العدد .
* وذهب بعضُ المعتزلة إلى منع الترجيح .
* وإمام الحرمين من القائلين بالترجيح بكثرة العدد ، ويرد رأيَ المعتزلة حيث احتجوا بالشهادة ، يرد ذلك بأن معظمَ قواعد الشهادات منوطة بالتعبدات ، والرواياتُ مدار أصولها وتفاصيلها على الثقة المحضة ، وأيضاً من الفقهاء من يقدم البينة المختصة بمزيدِ العدد في الشهود على البينة التي تعارضُها . وبعد ردّ حُجة الخصم يؤيد رأيَه بما عهدناه فيه من اتباع السلف رضوان الله عليهم فيقول :

« وإنا على قطعٍ نعلم أن أصحابَ رسول الله ﷺ لو تعارض لهم خبران كما وصفنا ، والواقعة في محل لاتقدير للقياس فيه ، ولا مضطرب للرأي ، لما كانوا يعطلون الواقعة ، بل كانوا يرون التعلق بما رواه الجمع[2] » .

وقد رأينا إمام الحرمين متفطناً لهذه القاعدة في الترجيح ـ كدأبه في الانتباه للأصول ـ عند نظره في الأواني التي اشتبهت نجاستُها ، كما إذا

(١) البرهان : الفقرات : ١١٩٤ ـ ١١٩٩ ، وانظر المستصفى : ٢/٣٩٧ .
(٢) البرهان : فقرة : ١١٩٦ .

أخبره ثقة بولوغ الكلب في هذا دون ذاك ، وقال آخر : بل في ذاك دون ذا..
حكى النووي فقال : « وسلك إمامُ الحرمين طريقةً أخرى انفردَ بها ، فقال : إذا تعارض خبراهما وكان أحدُ المخبرين أوثق وأصدق عنده اعتمده ، كما إذا تعارض خبران وأحد الروايتين أوثق . . . ومقتضاه أنه إذا كان المخبرُ في أحد الطرفين أكثر رجَحَ وعَمِل به[1] » .

١٧٥ ــ ومما يتصل بهذا الترجيح بزيادة الثقة في الراوي الواحد ، إذا كان رواةُ الخبر الآخر لا يبلغُ آحادُهم من الثقة مبلغَ الراوي الواحد الذي روى الخبر الآخر .

« فمن أهل الحديث من يُقدِّمُ مزيَة العدد ، ومنهم من يقدم مزيةَ الثقة ، وإمام الحرمين يرىٰ تقديم مزية الثقة قائلاً : إن الغالب على الظن أن الصدِّيق رضي الله عنه لو روى خبراً ، وروى جمعٌ على خلافِه خبراً ، لكان الصحابةُ يؤثرون روايةَ الصديق[2] » .

١٧٦ ــ وأما إذا تعارض خبران نصان صحيحان ، وعمل بأحدهما أئمة من الصحابة ، فقد اختلف[3] في ذلك .

* رأى الشافعي رضي الله عنه ترجيحَ ذلك الخبرِ على الخبر الذي لم يصح العملُ به ، واستشهد بما رواه أنس في نُصُب الغنم ، إذ عارضه ما رواه علي رضي الله عنهما . وعملُ الشيخين يوافق ما رواه أنس .

---

(١) المجموع : ٢٢٢/١ ، ٢٢٣ .
(٢) البرهان : فقرة : ١٢٠٣ .
(٣) البرهان : فقرة : ١٢٠٤ إلى ١٢١٧ .

* ويرى إمامُ الحرمين أن ما استشهد به الشافعيُّ ليس مما يقال فيه : إن عمل الصحابة خالف خبراً ، إذ لم يصحّ عندنا أنه بلغهم حديث علي رضي الله عنه ، ثم لم يعملوا به ، ولكن قد يُظَن ذلك ظناً . ونرى أن الحديثين متعارضان ، فإن معارضة أحدهما الثاني ليس مما يُسقطه ترجيح ظن في أحد الجانبين .

ثم لو صح أنه بلغهم الحديثان ، ثم عملوا بأحدهما ، فليس هذا من الترجيح ، ولكنه يتعلق بحكم أقضية الصحابة ، بخلاف الخبر مع العلم به والذكر له . وهذا لا محمل له إلا أن الخبر منسوخ ، ذلك أنه إذا بلغهم الخبر نصاً لا يحتمل التأويل ، وهم ذاكرون له ، ولم يعملوا به ، فلا محمَل لترك العمل بالخبر إلا الاستهانة والإضراب وترك المبالاة ، أو العلم بكونه منسوخاً ، وليس بين هذين التقديرين احتمال ثالث .

وقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن الاحتمال الأول ، فلم يبق إلا علمهم بكون الخبر منسوخاً .

ومما أكد به إمامُ الحرمين رأيه بأن هذا ليس من الترجيح : أن النصب ـ التي هي موضوع الحديثين ـ مقادير ، ولا مجال فيها للرأي .

١٧٧ ــ إذا تعارض خبران ، ولم يترجح أحدهما على الثاني ، ولم يتطرق إلى واحد منهما نسخ فيما يُعلم أو يُظن ، وعريت الواقعةُ عن دِلالة أخرى ـ فحكمهما عند الأصوليين الوقف عن الحكم فيها ، وإلحاق الصورة بالوقائع كلها قبل ورود الشرع[1] .

وإمام الحرمين يرى أن ذلك لا يمكن أن يقع ، إذ لو فُرض تجويزُ ذلك

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٢٥ .

لوجب في حكم العادة وقوعه لا محالة ، فإذا لم يقع مثله في الأزمان على تطاولها وقد اشتملت على كل ممكن على التكرار ، فارتقاب واقعة شاذة لا نظير لها ولا مُدانيَ محالٌ في حكم العادة[1] .

١٧٨ ـ إذا تعارض خبران نصان ، وانضم إلى أحدهما قياس يوافق معناه فقد اختلف في ذلك :

* رأى الشافعيُّ ترجيحَ الخبر الذي يعضده القياس .

* ورأى القاضي أبو بكر الباقلاني تساقطَ الخبرين ، والعملَ بالقياس .

والواقع أنه عملياً لافرق بين الرأيين ، فالعمل مع القياس عندهما ، ولكن الشافعي يعلق الحكمَ بالخبر المرجح بالقياس والقاضي يعلقه بالقياس .

* وإمام الحرمين يقول بقول الشافعي ، وما أثبتنا هذه المسألة الا لنرى مناقشةَ إمام الحرمين للمثال الذي ضربه الشافعي ، وأعني به حديثَ ابنِ عمرَ وخَوَّاتٍ في صلاة الخوف[2] ، فالذي رواه ابنُ عمر فيه ترددات كثيرة ، والترددات تخالفُ نظمَ الصلاة ، وروايةُ خواتْ بنِ جُبير ليس فيها حركات وترددات ، فرأى الشافعيُّ تقديمَ رواية ابنِ جبير ترجيحاً لها بموافقة نظم الصلاة[3] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٢٦ .

(٢) حديث ابن عمر متفق عليه ، وحديث خوّات رواه الجماعة إلاّ ابن ماجه (انظر نيل الأوطار : ٤/٢ ـ ٤) .

(٣) البرهان : انظر الفقرات من ١٢١٨ ـ ١٢٢٣ .

* وللشافعي ميل إلى رأي آخر ذكره في بعض أجوبته ، وهو تجويز الصلاتين مع تفضيل رواية خوات .

وإمام الحرمين يستحسن هذا ، ويقول : وهذا متجه حسن ؛ فإنه يبعد أن تختلف روايتان في واقعة واحدة اختلافَ رواية ابنِ عمرَ وخوَّات .

* وأشار إمامُ الحرمين في (النهاية)[1] إلى رأي آخر للشافعي فقال : « وقد أشار الشافعي إلى ادعاء النسخ فيها فقال : غزوةُ ذات الرقاع من آخر الغزوات ، وحديثُ خوَّاتٍ مقيدٌ بتلك الغزاة ، وحديثُ ابنِ عمرَ غيرُ مقيدٍ بها : فيجوز حملهُ على غزاةٍ متقدمةٍ ، وما جرى في حكم الناسخ لما تقدم » هذا رأي ثالث للشافعي كما صوره إمام الحرمين . ولكنه يعترض على الشافعي في القول بالنسخ[2] ، فيقول : « فهذا مسلك فيه إشكال ؛ فإن

---

(١) النهاية : ٥/٢٣ وجه .

(٢) الذي في الرسالة للشافعي : ترجيح حديث خَوَّات ، بموافقتِه لصفة صلاة الخوف في القرآن ، وبكثرة الرواة ، وتقدُّمِ سِنِّ خَوَّات ، وتقدّم صحبته .
كما أن في الرسالة أيضاً جوابٌ آخرُ للشافعي بجواز الكيفيتين ، مع تفضيل رواية خوات انظر (الرسالة الفقرات من ٧١٠ - ٧٣٦ ، وأيضاً الفقرات ٦٧٨ - ٦٨١) وفي كلا الموضعين لانجد قولاً للشافعي بالنسخ ، بل ربما كان الكلام يشهد برد من يقول بالنسخ . فكيف قال إمام الحرمين إن الشافعي يقول بالنسخ ، واستدرك عليه ذلك ؟؟
والذي نراه أنه ليس هناك إلّا احتمالٌ واحد ، وهو أن الشافعيَّ قال هذا في كتاب آخر غير كتبه المعروفه لنا ، ويؤيد هذا قول الشافعي في الفقرة ٦٨١ : « وقد كتبنا هذا بالاختلاف فيه وتبين الحجة في كتاب الصلاة » ويعلق على ذلك الشيخ أحمد شاكر رحمه الله بقوله : « وأرجح أن (كتاب الصلاة) الذي يشير إليه كتابٌ آخر من مؤلفات الشافعي ، لم يقع إلينا » . لأنه لم يفصل الخلاف في كتاب الصلاة بالأم ، ولا في كتاب الصلاة باختلاف الحديث .

الشافعي لا يرى النسخ بالاحتمال ، وما لم يتحقق تقدُّمُ المنسوخِ بالتاريخ على الناسخ ، فادعاء النسخ ينأى عن أصله[1] » .

وبعد جَمْعِ آراء الشافعي في المسألة ما رأيُ إمام الحرمين ؟ .

قال رضي الله عنه : « والمختار تجويز ما اشتملت عليه الروايتان ، وردُّ الأمر إلى التفضيل[2] » وهو يقول بهذا « لأن حمل إحدى الروايتين على الوهم والزلل ، وترجيح الأخرى عليها بالقياس بعيد عما تُعُبِّدْنا به من تحسين الظن بالرواة[3] » . ولأمرٍ آخر ربما كان هو التعليلَ الحقيقيَّ ، ذلك أن هذين الحديثين من السنة الفعلية ، وهو يرى « أن تعدد الفعل مع التقدم والتأخر محمول على جواز الأمرين ؛ فإن الأفعال لا صيغ لها[4] » . ولكنه يعود في الموضع نفسِه الى التردد ، وأن القول في ذلك على الجملة ملتبس ، فقد يدعي مدعٍ أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتمسكون بالأحدث فالأحدث .

وجزم في النهاية بأن فعل الرسول ﷺ يتضمن الجوازَ والإجزاءَ[5] ، وبنى على هذه القاعدةِ خلافَه مع الشافعي في موضع سجود السهو من الصلاة ، حيث أجازه قبل السلام وبعده[6] .

---

(١) النهاية : ٢٣/٦ وجه ، وانظر البرهان . فقرة : ٤٠٥ ، فقد نسب فيه إلى الشافعي القول بالنسخ أيضاً .

(٢) البرهان : فقرة : ١٢٢٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) البرهان : فقرة : ٤٠٦ .

(٥) النهاية : ١٣٤/٣ وجه .

(٦) سيأتي لهذه المسألة مزيد شرح في الفقرة : ٤٦٨

١٧٩ ــ قد مضى قولُنا من قبلُ : إن إمام الحرمين يعُدُّ القرآنَ والسنة معاً ويجعلُهما أصلًا واحداً ، أو وحيداً[١] ، ويظهر أثر ذلك هنا في مجال الترجيحات . « فإذا تعارض ظاهران أحدهما من الكتاب والآخر من السنة ، فقد اختلف الأصوليون في ذلك .

*** قال بعضهم : يقدم كتاب الله .**

*** وقال آخرون : تقدم السنة . .**

*** وقال آخرون : هما متعارضان . .**

فمن قال بتقديم الكتاب متعلّقه قولُ معاذ(٢) ، إذ قال : « ُحكم بكتاب الله ، فإن لم أجد فبسنة رسول الله ، فإن لم أجد أجتهد رأيي » وما أثر عن الصحابة رضوان الله عليهم من أنهم كانوا يبحثون عن الكتاب أولاً .

ومن قدم السنة احتج بأنها هي المفسِّرةُ للكتاب ، وإليها الرجوع في بيان مجملات الكتاب ، وتخصيص ظواهره وتفصيل مجمله[٣] » .

وإمامُ الحرمين يقول « والصحيح عندنا الحكمُ بالتعارض ؛ فإن الرسول ﷺ ما كان يقول من تلقاء نفسه شيئاً ، وكل ما كان يقول فمستنده أمر الله تعالى[٤] » .

---

(١) فقرة : ٥٧ ـ ٦٠ من هذا البحث .

(٢) معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن ، والحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي والبيهقي وتعرض له الذهبي بأن مداره على زاوٍ فيه جهالة ، عن رجالٍ من أهل حمص ، لكن ابن القيم دافع عن الحديث وصححه وكذا ابن عبد البر (انظر سير النبلاء ، في ترجمة إمام الحرمين ، وإعلام الموقعين : ٢٠٢/١ ، وجامع بيان العلم وفضله : ٦٩/١ ، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي : ٦٧ ، ونصب الراية : ٦٣/٤) .

(٣) البرهان : الفقرات : ١٢٢٨ ـ ١٢٣٠ بتصرّف .(٤) البرهان : فقرة : ١٢٣١ .

ثم يرد على من استمسك بحديث معاذ بأن « معناه أن ما يوجد فيه نصٌّ من كتاب الله تعالى ، فلا يُتَوَقَّع فيه خبرٌ يخالفه ، فمبنى الأمر فيه على تقديم الكتاب[1] » .

ثم يرد على من قال بتقديم السنة ، فيقول « فأما كون السنة مفسِّرة ، فلا تعلقَ فيها ، فإنا نقول :

إن رُوِي تفسيراً للكتاب ، فلا خلافَ في قبوله ، وتنزيلُ الكتاب عليه ومعظم التفاسير منقولة آحاداً ، وليس هذا من غرضنا الآن ، كذلك لو كان الخبر الذي نقله الأثبات نصاً في معارضة ظاهر ، فالنص مقدم على الظاهر من الكتاب والسنة[2] » . . .

١٨٠ ــ ومما يتعلق بذلك اختلاف إمام الحرمين مع القاضي أبي بكر إذ قال : إذا تعارض ظاهرُ الكتاب وظاهرُ خبرٍ نقله الآحاد ، فهما متعارضان[3] . ولكن إمام الحرمين يقول : « وهذا لست أراه كذلك ، فإن الظاهرين متساويان في تطرق التأويل إلى كل واحد منهما ، والكتاب يختص بثبوته على القطع ، ولا أعرف خلافاً إذا تعارض ظاهران من الأخبار أحدُهما متواترٌ والآخر آحاد فالمتواتر يُقدَّم ، فليكن الأمرُ كذلك في تقديم الكتاب على السنة[4] . . » .

١٨١ ــ ومن قضايا التعارض بين الكتاب والسنة التي تبنى على القاعدة

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٣١ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) البرهان : فقرة : ١٢٣٢ ، وانظر جمع الجوامع : ٢/٣٠٠ .
(٤) البرهان : فقرة : ١٢٣٢ .

السابقة آية الأطعمة ﴿ قُلْ لاَ أَجِدُ فِيما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاّ أَنْ يَكُونَ ميتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ ﴾ (الأنعام : ١٤٥) قال إمام الحرمين : « فهذه الآية من المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارضُ الاحتمالات وطرقُ التأويلات ، وليست من المشتبهات ، وهي من آخر ما نزل على المصطفى ﷺ[1] » .

فكيف الحكم بها مع الأحاديث الواردة بغير ما جاء في الآية ؟

فالذي اعتمده الشافعي في الكلام على الآية « تنزيلها على سبب في النزول ، يدل عليه ما قبل الآية التي فيها الكلام وما بعدها ، وذلك أنه قال : زعمت اليهودُ أن الشحوم محرمةٌ ، وذكر تفاصيلهم في البحيرة والسائبة ، ونسبوا النبيَّ عليه السلام إلى أنه يغير حكمَ الله تعالى من تلقاء نفسه ، وأباح طوائفُ من الكفار الميتة وجادلوا المسلمين فيها ، وكانوا يقولون : تستحلون ما تقتلون ، ولا تستحلون ما يقتله الله تعالى ، وأباح آخرون الخنزير والدم ، فأنزل الله تعالى : أنه لم يحرم إلا ما أحلوه وإنهم مراغمون لما أنزل الله تعالى على نبيه عليه السلام[2] » أي أن الشافعي رضي الله عنه يُجري الآية على القاعدة الأصولية ، التي صحت عندَه وهي أن خطابَ الشارع إذ ورد على سبب مخصوص وسؤال عن واقعة معينة فإنه يختص بها[3] ، وبهذا لا تكون المحرمات منحصرة فيما وردت به الآية .

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٣٣ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٢٣٣ ، وانظر الرسالة للشافعي : فقرة ٥٥٥ ـ ٥٦٢ ، ٦٤١ ـ ٦٤٣ .

(٣) البرهان : فقرة : ٢٧٣ .

هذا ما قاله الشافعي رضي الله عنه عن الآية ، وحكاه عنه إمام الحرمين في (البرهان) في موضعين : في الجزء الأول عند الكلام عنَ الصيغ المقيدة بالقرائن ، ومرة في الجزء الثاني عند الكلام عن تعارض الظواهر من الأدلة : فماذا قال إمام الحرمين عن الآية ؟؟

١٨٢ ـ جاء في (الغياثي) قوله : « إن الآية نصٌ لا يتطرق إليها تعارض التأويلات ، وقد انطبق مذهبُ مالك إمامِ دار الهجرة على ظاهر الآية . ولو قلت : إن هذه الآية ليست معضلة عليَّ في محاولة الذَّب عن مذهب الشافعي لكنت مظهراً خلاف ما أضمره[١] » .

وفي الجزء الأول من (البرهان) قال بعد أن ذكر ما قاله الشافعي عن الآية : « ولولا سبقُ الشافعيّ إلى ذلك ، وإلا لما كنا نستجيز مخالفةَ مالك في مصيره إلى حصر المحرمات فيما ذكر الله تعالى في هذه الآية[٢] » ، ثم قال بعد أن بين رأيه في حكم الصيغة الواردة على سبب مخصوص : « والذي ذكره الشافعي من كلام على الآية في غاية الحسن . ولكن ما ذكر لا يفيد الحكم على الآية ، بل يفيد تطرق التأويل إليها ، ولولا ما مهدناه لكانت الآية نصاً[٣] » .

وقال في الجزء الثاني عن رأي الشافعي : « وهذا استكراه عندي في الكلام على الآية[٤] » « وقد تعلق مالك بموجبها ونزل مذهبَه عليها ، ورأى

---

(١) الغياثي : فقرة : ٧٦٨

(٢) البرهان : فقرة : ٢٧٣ .

(٣) البرهان : فقرة : ٢٧٥ .

(٤) البرهان : فقرة : ١٢٣٥ .

الشافعي التعلّقَ بأخبار نقلها الآحاد ، وترك موجَبَ الآية[1] لها . وتقديمُ أخبار الآحاد على نص الكتاب مشكل في غيرِ محل الإجماع ، وليس القرآن في مرتبة الظواهر في هذا الغرض[2] » ويقول : « ومذهب مالك مسبوق بالإجماع ؛ فإنا لا نشك في اجتناب أصحاب النبي ﷺ أكلَ الحشرات وغيرَها ، واعتقادَهم أنها بمثابة المحرمات وكذلك الخمر محرمة ، وليس لها ذكرٌ في هذه الآية ، ونزولُها مسبوق بتحريم الخمر ، فإذاً ظاهر الآية متروك بالإجماع ، ولا يُعتدُّ بخلاف مالك بعده ، فينتظم من ذلك تنزيل الآية على ما ذكره الشافعي[3] » .

وها قد رأينا موقف إمام الحرمين من رأي الشافعي في هذه الآية متردداً : فهو يقول في (الغياثي) : إن الآية معضلة على من يحاول الذبَّ عن مذهب الشافعي ، ونحوَ هذا رأيناه في البرهان ، إذ قال : ولولا سبقُ الشافعي إلى ما قاله في الآية ، لما كنا نستجيز مخالفةَ مالك .

وقال أيضاً عن رأي الشافعي في الآية : وهذا استكراه عندي في الكلام على الآية .

ولكنه في موضع آخر من البرهان قال : وكلام الشافعي عن الآية في غاية الحسن ، ولكن لا يفيد الحكم على الآية ، بل يفيد تطرق التأويل إليها .

أما رأيه في توجيه الآية ، فهو يرى أنها لا تفيد حصر المحرمات بما ورد بها ولكن ذلك ليس بالأحاديث الآحادية كما قال مالك رضي الله عنه ؛ لأن

---

(١) انظر أصول أبي زهرة : ١٥٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٢٣٣ .

(٣) البرهان : فقرة : ١٢٣٥ .

هذه الأحاديث لا تنهض في معارضة القرآن ، ولا تنزيلها على سبب مخصوص كما رأى الشافعي ، بل بالإجماع ، فهو حجة قطعية يُتْرَكُ ظاهرُ الآية له ، وأما وجه حسن كلام الشافعي ، فهو إفادة تطرق احتمال التأويل إليها حتى يمكن أن يترك ظاهرُها بالإجماع .

ونلاحظ أن إمام الحرمين في (الغياثي) ذكر أن الآية معضلة ، ولم يبين لها وجهاً ، مع أن (الغياثي) متأخر عن (البرهان) ، فهل رجع عن رأيه في توجيه الآية ؟؟

أم أن (الغياثي) لم يكن مجالاً لتوضيح رأيه ؟؟ حيث إنه يتكلم في هذا الموضع عن اندراس المذاهب ، ونسيان تفاصيل الأحكام . .

ثم هناك وجوهٌ أخرى في الآية حكاها القرطبي في تفسيره[1] نذكر منها أن الآية مكية وليست من آخر ما نزل من القرآن ، وكل مُحرم حرمه رسول الله ﷺ أو جاء في الكتاب مضمومٌ إليها ، فهو زيادة حكم من الله عز وجل على لسان نبيه ، وقيل : إنها منسوخة بحديثٍ رواه مالك .

وقال الأستاذ أبو زهرة : إن مالكاً خصص عموم الآية بخبر الآحاد حيث عاضده عمل أهل المدينة[2] » .

١٨٣ ــ ومن دقيق بصره ـ رضي الله عنه ـ في مسائل التعارض هذه مخالفته للقاعدة الشائعة : إذا تعارض لفظان متضمِّنُ أحدهما النفي ، ومتضمن الثاني الإثبات ، يقدم الإثبات . .

---

(١) تفسير القرطبي : ١١٥/٧ وما بعدها .

(٢) أصول الفقه : ١٥٣ .

وإمام الحرمين يرى أن الأمر في حاجة إلى مزيد تفصيل « فإن كان الذي نقله الناقل إثباتَ لفظ عن الرسول عليه السلام مقتضاه النفي ، فلا يترجح اللفظ الذي متضمنه الإثبات لأن كلًّ واحد من الراويين مثبتٌ فيما نقله ، وذلك مثل أن ينقل أحدهما أن الرسول عليه السلام أباح شيئاً ، وينقل الثاني أنه قال لا يحل ، وكلُّ ناقلٍ في قوله مثبت[1] » .

أما تقديم الإثبات على النفي كما تقول القاعدة فيكون « إذا نقل أحدهما قولاً أو فعلاً ، ونقل الثاني أنه لم يقل أو لم يفعل[2] ، فالإثبات مقدم ، لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي المستمع ، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر[3] » .

وهكذا نجده ينفرد برأيه لا شذوذاً واستبداداً ، وإنما بصرٌ وثقابةُ رأي ، تدركُ موضعَ الخلل وتتحاماه .

١٨٤ ــ ويطلق الأصوليون الحكمَ بترجيح اللفظ الذي فيه ما يقتضي تعليلَ صيغة التعميم ، على العام الذي عارضه ، وليس فيه اقتضاءُ التعليل ، والسبب فيه أن التعليل في صيغة العموم من أقوى الدِّلالات على ظهور قصد التعميم .

ولكن إمامَ الحرمين ـ كدأبه رضي الله عنه ـ لا يرى أن القضية بهذا

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٥٠ .

(٢) مثال ذلك ما رواه إمام الحرمين عن الشافعي (النهاية : ٢٦/٣ وجه) في سجود التلاوة حيث اعتمد حديث أبي هريرة لإثبات سجدة سورة الانشقاق والمعتمد حديث ابن عبَّاس النافي للسجود في المفصل بعد الهجرة .

(٣) البرهان : فقرة : ١٢٥٠ .

الإطلاق فيقول : « لو ظهر لنا خروجُ معنىً عن قصد المتكلم ، وكان سياقُ الكلام يُفضي إلى تنزيل قصد الشارع على غرض آخر ، فلست أرى التعلق بالعموم الذي ظهر فيه خروجه عن قصد الشارع » وهو كقوله ﷺ : « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سُقي بنَضْحٍ أو داليةٍ نصف العشر » ، فالكلام مسوقٌ لتعيين العشرِ ونصفِه ، فلو تعلق الحنفي بقوله عليه السلام : فيما سقت السماء العشر ورام تعليقَ العُشر بغير الأقوات ، فلسنا نراه متعلقاً بظاهر[1] » .

فمع أن لفظ الشارع فيه ما يقتضي التعليل ، ومع أنه من صيغ العموم فسياق الكلام يفضي إلى تنزيل قصد الشارع إلى غرض آخر غير التعميم « فإن الرسول ﷺ استاق كلامه هذا للفرق بين السيْح والنضح ، لا للتعرّض ـ لجنس ما يجب فيه العشر ، فالاستمساك به في قصد التعميم باطل[2] » .

وهو بهذا المثال يبين أن « ما ذكره الأصحاب من أن علة الشارع لا تُنْقَض محمولٌ على **ما قصد التعميمُ فيه نصاً**[3] » ويدرك دقةَ المسألة ، فيتبع رأيه بقوله :

« فليفهم الناظرُ ذلك ، وليقفْ عليه عند هذا وِقفة باحث[4] » .

١٨٥ ــ وهناك وجه من الترجيح لعل إمام الحرمين انفرد به ، فلم نجده فيما رأيناه من كُتب الأصول ، وإمام الحرمين نفسه لم يذكره فيما كتب في علم الأصول ، إنما رأينا تطبيقاً له حكاه عنه النووي في المجموع ، عند

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٤٤ .
(٢) البرهان : فقرة : ٤٦٧ .
(٣) البرهان : فقرة : ١٢٤٦ .
(٤) المصدر السابق نفسه .

مباحثته ومناقشته للحنفية في أوقات الصلاة ، قال : « . . . آخر وقت الظهر إذا صار ظلُّ كلِّ شيء مثلَه غيرَ الظل الذي يكون له عند الزوال ، وإذا خرج هذا دخل وقتُ العصر ، ولا اشتراك بينهما ، وهذا مذهبنا وبه قال الأوزاعي ، والثوري ، والليثُ وأبو يوسف ومحمدٌ وأحمدُ . وقال عطاءٌ وطاووسٌ : إذا صار ظل الشيء مثلَه دخل وقتُ العصر ، وما بعده وقت الظهر والعصر على سبيل الاشتراك حتى تغرب الشمس ، . . . . وقال أبو حنيفة : يبقى وقتُ الظهر حتى يصير الظلُّ مثليه ، فإذا زاد على ذلك شبراً كان أول العصر[1] . . . وبعد حكاية مذاهب الفقهاء كلِّها يقول[2] :

« واحتج لأبي حنيفة بحديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : « إنما بقاؤكم فيما سلف من الأمم قبلَكم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس ، أوتي أهل التوراة التوراة ، فعملوا حتى إذا انتصف النهار عجزوا ، فأعطوا قيراطاً ، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر فعجزوا ، فأعطوا قيراطاً قيراطاً ، ثم أوتينا القرآن ، فعملنا إلى غروب الشمس ، فأعطينا قيراطين قيراطين ، فقال أهل الكتاب : أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين وأعطيتنا قيراطاً ، ونحن أكثر عملاً . قال الله تعالى : هل ظلمتكم من أجركم من شيء ؟ قالوا : لا . قال : فهو فضلي أوتيه من أشاء[3] » . .

ووجه استدلال الحنفية بهذا الحديث أنهم قالوا : « هذا دليلٌ على أن وقتَ العصر أقصر من وقت الظهر ، ومن حين يصير ظلُّ الشيء مثلَه إلى

---

(١) المجموع : ٢٢/٣ .

(٢) المجموع : ٢٤/٣ .

(٣) البخاري : الجزء الأول . باب مواقيت الصلاة .

غروب الشمس هو ربع النهار ، وليس بأقل من وقت الظهر ، بل هو مثله[1] » .

قال النووي : « واحتج أصحابُنا عليهم بحديث ابن عباس . . وأوجز إمام الحرمين في (الأساليب) فقال : عمدَتُنا حديثُ جبريل ، ولا حجةَ للمخالف إلا حديثٌ ساقه النبي ﷺ مساقَ ضربِ الأمثال ، والأمثالُ مَظِنَّةُ التوسعات والمجاز ، ثم التأويل يتطرق إلى حديثهم ، ولا يتطرق إلى ما اعتمدناه تأويلاً ولا مطمع في القياس من الجانبين . هذا كلام الإمام[2] » .

هذا ما نقله النووي من رد إمام الحرمين ، ويعنينا منه ترجيحُ إمام الحرمين لحديث ابن عباس[3] على حديث ابن عمر ، حيث اتخذ للترجيح وجهاً آخر غيرَ ما تعارف عليه الأصوليون من وجوه الترجيح ، فلم يتجه للرواة وتحقق الثقة أو عدمها ، وإنما نظر إلى ناحية أخرى ، فرأى أن أحاديث الرسول ﷺ منها ما هو وارد في مجال ضرب الأمثال والحث والترغيب ، فلا يراد لظاهر لفظه ومنها ما هو وراد في مجال التشريع والأحكام ، فلا مجال لإخراجه عن معناه ، فهذا هو الذي يؤخذ به ، أما الآخر فلا مجال للمعارضة به ؛ **فإن الأمثال مظنة التوسعات** .

١٨٦ ــ ونرى هذا الاتجاهَ أيضاً في كلامه عن حديث التبكير إلى الجمعة ، حيث لم يرضَ بقول من أخذه على ظاهره ، وقال : إن المراد منه

---

(١) المجموع : ٣/٢٤ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) حديث ابن عباس رواه أبو داود والترمذي وغيرهما من أصحاب السنن والحاكم في المستدرك وقال هو حديث صحيح .

الحث والترغيب ، ـ والمسألة واردة في باب التبكير[1] إلى الجمعة على النحو التالي :

« والغرض الكلام على خبر مروي عن النبي ﷺ وهو ما رُوِيَ أنه قال في مساق حديث « من راح إلى الجمعة في الساعة الأولى ، فكأنما قرب بدنة ، ومن راح في الساعة الثانية ، فكأنما قرب بقرة ، ومن راح في الساعة الثالثة ، فكأنما قرب كبشاً ، ومن راح في الساعة الرابعة ، فكأنما قرب دجاجة ، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة ، والملائكة على الطرق يكتبون الأول فالأول ، فإذا أخذ الخطيب يخطب طَوَوْا الصحفَ ، وجاؤوا يستمعون الذكر . .

وقد اختلف أئمتنا في معنى الساعات المذكورة في الحديث ، فذهب بعضهم إلى حمل الساعات على الساعات التي قُسِّم إليها الليل والنهار ، وحملَ الساعةَ الأولى على الساعة الأولى من النهار ، وهكذا إلى استيعاب خمس ساعات » .

ويرد رضي الله عنه هذا التفسير للحديث قائلاً : « وهذا غلط ، فإن الماضين ما كانوا يبتكرون إلى الجامع في الساعة الأولى ، ثم الساعة الخامسة في النهار الصائف تقع قبل الزوال ، وفي اليوم الشاتي تقع قريبة من العصر ، فلم يرد النبي ﷺ بالساعات ما يذكره أصحاب التقاويم ، وإنما أراد عليه السلام الاستحثاثَ على السبق والتقديم ، وترتيب منازل السابقين واللاحقين[2] » .

---

(١) النهاية : ٥ ورقة ٢٠ ظهر . والحديث رواه الجماعة إلَّا ابن ماجه .

(٢) المصدر السابق نفسه .

١٨٧ ــ وتبدو هذه النظرةُ إلى حديث الرسول ﷺ أكثرَ صراحة عند حديثه عن صفات المفتي ، وأن منها « معرفة السنن ، فإن معظمَ أصول التكاليف متلقى من أقوال الرسول ﷺ . . . ثم لا يتقرر الاستقلال بالسنة إلا بالتبحُّر في معرفة الرجال ، والعلم بالصحيح من الأخبار والسقيم ، وأسباب الجرح والتعديل ، وماعليه التعويل في صفات الأثْبات من الرواة والثقات والمسنَد والمرسَل ، والتواريخ التي يترتب عليها استبانةُ الناسخ والمنسوخ[1] »

ثم قال بعد ذلك « وإنما يجب ماوصفناه في الأخبار المتعلقة بأحكام الشريعة وقضايا التكليف دون مايتعلق منها بالوعد والوعيد والأقاصيص والمواعظ[2] » فهو يقرر صراحةً أن السنةَ من هذه الناحية نوعان ، وعلى ذلك إذا تعارض خبران أحدهما وارد في مجال الوعد والاستحثاث ، فيرجَّح عليه ما كان متعلقاً بالأحكام والتكليف .

النســخ :

١٨٨ ــ مما يتصل بالترجيح والتعارض بين الأدلة : النسخ . وقد اختلف فيه جوازاً ووقوعاً كما اختلف فيه مفهوماً وتعريفاً[3] . .

وإمام الحرمين مع جمهور الأمة قائلون بجوازه عقلاً وشرعاً ، ووقوعه فعلاً[4] وقد عرفه رضي الله عنه بأنه : « اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول[5] » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٥٧٣ .

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) انظر أشمل وأجمع كتاب في الموضوع : النسخ في القرآن الكريم لأستادنا الدكتور مصطفى زيد : وانظر في هذه النقطة الفقرات : ٥٥ ـ ٦١ .

(٤) البرهان : الفقرات : ١٤٢٣ ـ ١٤٣٠. (٥) البرهان : فقرة : ١٤١٢.

وهو بهذا التعريف يرد تعريفَ القاضي أبي بكر الباقلاني ، وغيرِه من أئمة الفقه والكلام ، ومع ذلك لم يسلَم له هذا التعريف ، فقد استدرك عليه أستاذنا الدكتور مصطفى زيد ، وفي موازنة قادرة بين تعريفات النسخ على طول تاريخ شريعتنا الغراء اختار تعريفَ النسخ بأنه « رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر[1] » .

ومما يُسجَّلُ لإمام الحرمين رضي الله عنه أنه من الذين يتشددون في الاحتياط للقول بالنسخ ، حتى لا يجترىء عليه من لا علم له[2] .

١٨٩ ــ وهو يختلف مع الشافعي رضي الله عنه في علاقة الكتاب بالسنة من حيث النسخ فقد قال الشافعي : لا ينسخ الكتاب بالسنة ، وتردد قولهُ في نسخ السنة بالكتاب[3]، ولكن إمام الحرمين لا يأخذ بهذا الرأي بل يقول : « الحق المبين أن نسخ الكتاب بالسنة غير ممتنع » والذي يلفت النظر هو روعة عبارته في استدلاله على رأيه ، قال رضي الله عنه « والمسألة دائرة على حرف واحد ، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمراً ، وإنما يُبلغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر ، ولا امتناع بأن يُخبرَ الرسول الأمة مُبَلِّغاً بأن حكم آية يذكرُها قد رفع عنكم ، ويرجع حاصل القول في المسألة إلى أن النسخ لا يقع إلا بأمر الله ، ولا ناسخ إلا الله ، والأمر ـ كيف فرضت جهاتُ تبليغه ـ لله تعالى ، فهذا القدر فيه مَقْنَع[4] » .

---

(١) النسخ في القرآن : فقرة : ١٥٤ ـ ١٦٠ .

(٢) البرهان : الفقرات : ١٤٤٤ ـ ١٤٤٦، وانظر في هذه القضية النسخ في القرآن: فقرة ٣٠٠ وما بعدها .

(٣) انظر الرسالة فقرة : ٣٢٢ ، وانظر النسخ في القرآن الكريم: فقرة : ٤٦٠ ، والبرهان : فقرة : ١٤٤٠ .

(٤) البرهان : فقرة : ١٤٤٠ .

وبعد أن يستدل لرأيه بأن ما يقوله الرسول ﷺ من الله ، فكأن نسخ القرآن بالسنّة من الله أيضاً ، بعد هذا يرد أدلةَ القائلين بأن السنة لا تنسخ الكتاب . ويلاحظ أنه بدأ مباحثته مع الشافعي ، لكنه حين أخذ في الرد لفت الكلام إلى ضمير الغيبة ، وما أظن ذلك إلا تأدباً مع الشافعي ورعايةً لقدره رضي الله عنهما ، قال « فإن زعموا أن القرآن معجزة بخلاف السنة ، فليس المنسوخُ نفسَ القرآن ، وإنما المنسوخُ حكمهُ ، ولا إعجازَ في الحكم

وإن تعلقوا بقوله تعالى : ﴿ **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا** ﴾ (**البقرة** : ١٠٦) فهذا خبر من الله تعالى ، وليس فيه ما يتضمن استحالةَ الوقوع ، ثم لا يمتنعُ تأويل الظواهر ، ولا وقع لها في القطعيات[1] » .

وإذا تركنا المباحثة والمناقشةَ النظريةَ لحقيقة الأمر واستقصاء وقائع النسخ نجد أن الحق مع الشافعي رضي الله عنه ، قال أستاذنا الدكتور مصطفى زيد : « من هذه الوقائع الثابتةِ للنسخ في القرآن ـ وهي كل ماصح لدينا ـ نستطيع أن نستخلص حقيقةً هامة هي أن القرآن لا ينسخه إلا قرآنٌ مثلهُ كما هو مذهب الإمامين : الشافعي وأحمد ، ولم نجد واقعةً واحدة فيما أثبتنا من وقائع نسخ القرآن كان الناسخُ فيها سنة ، فالسنة لا تنسخ القرآن ، ومن هنا نرى أن الخلافَ الذي قام حول جوازه خلافُ نظريٌّ ، يحسم الواقعُ الحكمَ عليه ، إذ يرفضه بجملته وتفصيله . وهذا فيما نرى هو الحق الذي لا ينبغي الخلافُ فيه ، فإن البحثَ في تاريخ القرآن وما يُشتَرط فيه ـ يجب أن يُستَمدَّ

---

(١) البرهان : فقرة : ١٤٤١ ، ١٤٤٢ .

من وقائع النسخ في القرآن ، ما دام الهدف من هذا البحث هو تبيُّنُ ما وقع وفُرِغ من أمره لا وضع قانون للنسخ فيما يستقبل[1] » .

١٩٠ ـ ويخالف أيضاً في نسخ السنة بالكتاب ، فيجيزه إمام الحرمين قاطعاً به في مقابلة تردد قول الشافعي في ذلك[2] ويرد من منع ذلك قائلاً :

« لا محل لقول القائل : لا تنسخ السنةُ بالقرآن ، فيقال لمن انتحل هذا المذهبَ : نزولُ القرآن بخلاف السنة ممتنعٌ أم لا ؟ فإن منعه كان مُنْكَراً من القول ، فيقع نسخ السنة بالسنة ، فهذا من الهزء واللعب والتلاعب بالحقائق[3] » .

ثم يعقب رضي الله عنه مبيناً حقيقةَ رأيه وسرَّه ، فيقول : « وبالجملة ، إلى الله مصيرُ الأمور ، ومنه النسخ والإثبات ، والرسول عليه الصلاة والسلام مُبلِّغ[4] » .

وهذه القضية أيضاً يحسمها الواقع ، فقد ثبت « أن الأحكام التي شرعتها السنة ونسخها القرآن ، صحب الآيةَ الناسخَة في كل حكم منها سنةٌ تبين النسخَ ، ومن ثَمَّ نستطيع أن نقررَ أن القرآن لم ينسخ سنةً الا بعد أن صحبته سنةٌ تبين النسخَ ، وأن كلَّ دعوى نسخ بالقرآن على قول أو فعل من رسول

---

(١) النسخ في القرآن الكريم فقرة : ١٢٦٤ ، ١٢٦٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٤٤٠ وانظر الرسالة للشافعي فقرة : ٣٢٤ ، ٣٣٠ وترى الشافعي يقطع بأن السنة لا ينسخها إلا سنة .

(٣) البرهان : فقرة : ١٤٤٣ .

(٤) البرهان : الفقرة نفسها .

الله ﷺ هي مرفوضة ، إلا إذا بينت السنة هذه الدعوى وهذا بعضُ ما قرره الشافعي وأحمد في مذهبيهما[1] » .

١٩١ ـ ومن مسائل النسخ التي تعرَّض لها بالمباحثة والمناقشة مسألةٌ أجمع العلماء عليها وهي « أن الثابتَ قطعاً لا ينسخه مظنون ، فالقرآن لا ينسخه الخبرُ المنقول آحاداً ، والسنة المتواترةُ لا ينسخها ما نَقْلُه غيرُ مقطوعٍ به »[2] على هذا أجمع العلماء ، وهكذا حكاه عنهم إمام الحرمين .

ولكن ما رأيه هو؟ وهل يخرق الإجماع ؟؟

إنه يبدو كَمن يقول : إن خبر الآحاد يمكن أن ينسخ ما هو قطعي ، وهو يؤكد أن هذا منه ليس خرقاً للإجماع ، لأن القطعيَّ يُنْسَخُ عند خبر الآحاد لا به أي يُنْسخ بدليل قاطع على وجوب العمل بخبر الآحاد . ولنورد نصَّ كلامه رضي الله عنه قال : « ووراء ما أجمعوا عليه حقيقةٌ هي كشفُ الغطاء . ونحن نبينها بسؤال وجواب عنه : ما المانع من انتصاب دليلٍ قاطع على أن الخبر إذا نقله العدول ، يجب تركُ حكم القرآن عند نقلهم ؟ . قلنا : هذا غير ممتنع الورود ، ولكن لم يرد . ثم لو قُدِّر ورودُه ، فالنسخ يُتلقَّى من الدليل القاطع ، والخبر المنقول آحاداً في حكم العَلَم الذي يقع العمل عنده لا به »[3] .

فمع أنه يقول : لم يرد ما يشهد بترك القرآن عند ورود خبر الآحاد فهو يسجله رأياً مجرداً ، ولست أدري هل يُقدّرُ أن غيرَه قد يقع على هذا القاطع ؟؟

---

(١) النسخ في القرآن الكريم : فقرة : ١٢٦٤ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٤٤٣ .

(٣) البرهان : الفقرة نفسها .

١٩٢ ـ ويقول الشافعي رضي الله عنه : يمتنع نسخُ حكمٍ من غير بدل عنه ، جاء في الرسالة « وليس يُنْسخُ فرضٌ أبداً إلا أُثْبتَ مكانَه فرضٌ آخر كما نُسخت قبلةُ بيت المقدس ، فأُثبت مكانَها الكعبةُ ، وكل منسوخٍ في كتاب وسنة هكذا »[١] .

ولكن إمام الحرمين يختلف مع الشافعي في ذلك ، ولكن العجيب أنه لا يذكر الشافعي في هذا الموضع بل يقول : إنه يخالف جماهيرَ المعتزلة ، ونصُّ كلامه :

« لا يمتنعُ نسخُ الحكمِ من غير بدلٍ عنه ، ومنعَ ذلك جماهيرُ المعتزلة ، وهذا تحكُّمٌ منهم ، والدليل على جوازه ما تمهد في مسألة التجويز في أصل النسخ »[٢] .

ويرى أستاذنا الدكتور مصطفى زيد أن الخلاف في (المفهوم) فالذي يشترط البدلَ يَعتبرُ الردَّ إلى ما كان قبل الحكم المنسوخ بدلاً ، والذي لا يعتبر هذا بدلاً لا يشترط البدلَ ، فكأنه لا خلاف في الواقع[٣] .

---

(١) الرسالة للشافعي : فقرة : ٣٢٨ وانظر النسخ في القرآن الكريم : فقرة : ٢٧٣ ، ٤٢٠ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٤٥٠ .

(٣) النسخ في القرآن الكريم : فقرة : ٢٧٣

الفصل الرابع

الإجماع

١٩٣ ــ من أصول الفقه المتفق عليها الإجماعُ ، وإمام الحرمين يعدُّه الأصلَ الثاني بعد أن جعل القرآن والسنة معاً الأصل الأول . ويقول عنه « الإجماعُ عصامُ الشريعة وعمادها وإليه استنادها »[١] .

وهو يرى أن الإجماع جائز الوقوع عقلاً وشرعاً ، ويدحضُ حججَ منكري الإجماع الذين قالوا باستحالة وقوعه عقلاً[٢] .

ولكنه مع ذلك يرى أنه عَسِر الوقوع بالنسبة لآحاد المسائل المظنونة ، في زمانه حيث اتسعت خِطة الإسلام ، وانتشر العلماء ، ومعظم مسائل الإجماع جرت من صحب رسول الله ﷺ وهم مجتمعون أو متقاربون ، ولكن « لا يمتنع الإجماعُ عند ظهور دواع مستحثةٍ عليه داعيةٍ إليه ، ومن هذا القبيل كلُّ أمر كلي يتعلق بقواعد العقائد في المسائل ؛ فإن على القلوب روابطُ في أمثالها ، حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربقة الأمورِ العظيمةِ الدينية »[٣] .

١٩٤ ــ ويرد على من يرفض الأخذ بالإجماع إذا وقع ، ويراه حجة ، « وأول من باح برد الإجماع النظَّامُ ، ثم تابعه طوائف من الروافض »[٤] ، ويتفطن لما يلَبِّسُ به بعضُهم حين يعلنون أن الإجماع حجة ، « فالحجةُ عندهم قولُ الإمام القائمِ صاحِبِ الزمان ، وهو منغمس في غمار الناس ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٢٧ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦١٨ - ٦٢٢ وانظر المستصفى : ١/١٧٣ .

(٣) البرهان : فقرة : ٦٢١ .

(٤) البرهان : فقرة : ٦٢٣ وانظر الإحكام للآمدي : ٢٨٦ - ٣٢١ .

- إن هذا الحديث خبر آحاد وأخبار الآحاد لا يجوز التعلق بها في القطعيات .

- إن هذا الحديث معرضٌ للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة ، فيمكن أن يقال : قوله ﷺ « لا تجتمع أمتي على ضلالة » بشارةٌ منه مشعرة بالغيب في مستقبل الزمن ، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا ترتد إلى قيام الساعة . وإذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ، ولم يكن في نفسه نصاً ، فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع .

- ووجه ثالث يرد به على من قال : إن الحديث روي من عدة طرق وتلقتها الأمة بالقبول ، فيكون حجة قاطعة ، فيقول إمام الحرمين : هذا إثبات للإجماع بالإجماع ، ثم لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع .[1]

١٩٦ ـ فبماذا يثبت الإجماع إذاً ؟

يرى إمام الحرمين أن إثبات الإجماع لا سبيل إليه إلا « النظر في قضية اطِّرادِ العادات »[2] حيثُ تحيل العادة وقرائنُ الحال إجماعَ المجمعين من غير أن يكون معتصمُهم دليلاً شرعياً ، وإن لم يُعْنَوْا بنقله . فمستند الإجماع عنده هو القاطع السمعي ، لكن مع واسطة هي العمدة في الاستدلال ، وهي كما أشرنا قضيةُ اطرادِ العادات .

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٢٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٢٧ .

- إن هذا الحديث خبر آحاد وأخبار الآحاد لا يجوز التعلق بها في القطعيات .

- إن هذا الحديث معرضٌ للتأويلات القريبة المأخذ الممكنة ، فيمكن أن يقال : قوله ﷺ « لا تجتمع أمتي على ضلالة » بشارةٌ منه مشعرة بالغيب في مستقبل الزمن ، مؤذنة بأن أمته عليه السلام لا ترتد إلى قيام الساعة . وإذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلاً ، ولم يكن في نفسه نصاً ، فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع .

- ووجه ثالث يرد به على من قال : إن الحديث روي من عدة طرق وتلقتها الأمة بالقبول ، فيكون حجة قاطعة ، فيقول إمام الحرمين : هذا إثبات للإجماع بالإجماع ، ثم لا تستتب هذه الدعوى أيضاً مع اختلاف الناس في الإجماع .[1]

١٩٦ ــ فبماذا يثبت الإجماع إذاً ؟

يرى إمام الحرمين أن إثبات الإجماع لا سبيل إليه إلا « النظر في قضية اطِّرادِ العادات »[2] حيثُ تحيل العادة وقرائنُ الحال إجماعَ المجمعين من غير أن يكون معتصمُهم دليلاً شرعياً ، وإن لم يُعْنَوْا بنقله . فمستند الإجماع عنده هو القاطع السمعي ، لكن مع واسطة هي العمدة في الاستدلال ، وهي كما أشرنا قضيةُ اطرادِ العادات .

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٢٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٢٧ .

ذلك أننا « إن صادفنا علماء الأطراف مجمعين على حكم مظنون ، وللرأي فيه مُضطرَبٌ ، فنعلمُ والحالةُ هذه أن اتفاقَهم لا يُحمل على وفاقِ اعتقاداتهم ، وجريانها ، على منهاج واحد ؛ فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان ، واطراد الاعتياد مستحيلٌ ، بل يستحيلُ اجتماعُ العقلاء على معقولٍ مقطوعٍ به في أساليب العقول ، إذا كان لا يُتَطرقُ إليه إلا بإنعام نظرٍ وتسديدِ فكر ، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم ، فإذا كان حكمُ العادة هذا في النظر القطعي ، فما الظن بالنظر الظني !! الذي لا يُفرض فيه قطعٌ ؟

فإذا تقرر أن اطرادَ الاعتياد يُحيل اجتماعَهم على فنٍّ من النظر . فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يُرجِّعون فيه رأياً ، ولا يرددون قولاً ، نعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكمَ إلى شيء سمعي قطعيٍّ[1] عندهم ، ولا يبعد سقوط النقل فيه »[2] وربما كانت عبارته في (الغياثي) في هذه النقطة أكثرَ صراحةً ووضوحاً ، قال :

« الحق المتبع أن الإجماعَ في نفسه ليس حجة ، إذ لا يُتصور من المجمعين الاستقلالُ بإنشاء حكمٍ من تلقاءِ أنفسهم ، وإنما نعتقد فيهم العثورَ على أمرٍ جمعهم على الإجماع ، فهو المعتقد والإجماعُ مشعر به »[3] .

ولعله خشي أن يُفهم من هذا الكلام تهوينُ شأن الإجماع من حيث قال :

---

(١) انظر المستصفى : ١/١٧٩ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٢٧ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٦١ .

إنه ليس حجة في نفسه ، فيدفع هذا بأن يبين أن قول الرسول ﷺ كذلك ليس في نفسه حجة ، فذلك قوله : « وليس قول المجمعين بأعلى منصباً من قول المصطفى ﷺ ولا يستريب محصِّلٌ أن قول الرسول ﷺ لا يستقلُّ ، ولا ينتهض بنفسه إلى الحق سبيلاً ، ولكن المعجزة شهدت بعصمته وصدق لهجته فيما ينقله عن إله الخلق ؛ فالعقول قاضيةٌ بأن إلى الله المنتهى ، فأمره المطاع حقاً ، والرسل مبلِّغون عنه صدقاً ، والإجماعُ مشعر بحجة تَقْدُم الوفاقَ سبقاً[1] » .

ثم يفرض صورة أخرى خلاصتُها : أنهم لو أجمعوا على حكم مظنون ، وأسندوه إلى الظن ، وصرحوا به ، يُعتبر هذا حجةً قاطعة أيضاً لإجماع الأمم كلِّها على تبكيت المخالف للعلماء ، واعتباره ضلالاً بيِّناً ، فإجماعهم على هذا مع الإنصاف كالقطع في مجال الظن عند نظر العاقل .

فإذا التحق هذا بإجماعهم قطعاً في حكم مظنون قطع به المجمعون ، فليكن الإجماع على تبكيت المخالف ، وتعنيفه مستندَ قاطعٍ شرعي ، ولا يبعد أن يكون ذلك بعضَ الأخبار التي ذكرناها ، تلقاها من تلقاها من فلق[2] في رسول الله ﷺ وعلم بقرائن الحال قصد المصطفى عليه السلام في انتصاب الإجماع حجة ، علموا ذلك وعملوا به ، واستمروا على القطع بموجبه ، ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم ، فقد تقرر انتصابُ الإجماع دليلاً قاطعاً وبرهاناً ساطعاً في الشرع[3].

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) فَلْق : في المختار والأساس بسكون اللام وفتح الفاء وكسرها ، والمراد من فم رسول الله ﷺ أي مشافهة .

(٣) البرهان : فقرة : ٦٢٨ .

وهكذا نراه يخالف الشافعي[1] في استدلاله على إثبات الإجماع ، وهو في هذا يتجه إلى مانبهْنا إليه من قبل مراراً ، وأعني به : **اعتبارَ القرائن واطراد العادات** .

١٩٧ ــ أما الصفاتُ المعتبرةُ في المجمعين ، فيوجزها إمام الحرمين في قوله « والقولُ المغني في ذلك : أنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، وليس بين من يقلِّد ويقلَّد مرتبة ثالثة »[2] .

وهو بهذا يخالف القاضيَ أبا بكر الباقلاني الذي قال : إن رجال الأصول والمتصرفين في الفقه يعتبر اتفاقُهم وخلافهم ، ولو لم يبلغوا مبلغ الاجتهاد[3]

---

(١) لقد وجدت في (الرسالة) ما يشبه مأخذ إمام الحرمين واستدلاله ، جاء في الفقرات ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ : « وأما ما اجتمعوا عليه ، فذكروا أنه حكايةٌ عن رسول الله ﷺ ، فكما قالوا إن شاء الله ، وأما ما لم يحكوه ، فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله ﷺ ، واحتمل غيرَه ، ولا يجوز أن نعدَّه له حكايةً ، لأنه لا يجوز أن يَحكي إلا مسموعاً ، ولا يجوز أن يحكي شيئا يُتوهم يمكن فيه غيرُ ماقال ، فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم . ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله ﷺ لا تعزبُ عن عامتهم ، وقد تعزبُ عن بعضهم ، ونعلم أن عامتهم لاتجتمع على خلافٍ لسنة رسول الله ﷺ ولا على خطأ إن شاء الله » . وفي الفقرة ٨٨١ يقول : « فلما احتمل المعنيين وجب على أهل العلم ألا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة : من سنة رسول الله ﷺ أو إجماع علماء المسلمين الذين لايمكن أن يجُمعوا على خلاف سنة له » .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٣٣ .

(٣) يروي الآمدي في الإحكام : ٣٢٢/١ عن القاضي أبعد من هذا فيقول : إن القاضي يعتبرُ موافقةَ العامي ومخالفَته ، ولعل الصواب في النقل مع إمام الحرمين ، فإنه يقول في معرض حديثه عن كلام القاضي : وفي كلامه تشبيبٌ بأن رجالَ الأصول والمتصرفين في الفقه لهم حق الاجتهاد ، فكأنه لا يعتبر الأصوليين والفقهاء إلا لما يراه من قدرتهم على الاجتهاد . فكيف يحكي عنه الآمدى أنه يعتبر خلافَ العامي ووفاقه ؟ .

وأكد ذلك حين قال :

« والتحقيقُ ـ خالف القاضي أو وافق ـ أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعدّ خلافُ المتصرفين مذهباً محتفلًا به ؛ فإن المذاهب[1] لأهل الفتوى ، والنظر السديد يتخطى كلامَ القاضي وعصرَه ، ويترقى إلى العصر المتقدم ، ويُفضي إلى مُدْرَك الحق قبل ظهور هذا الخلاف[2] » .

وهكذا لم يعتد إمامُ الحرمين إلا بصفة واحدة وهي الاجتهاد ، أما الورع فقد اشترطه بعضُهم في أهل الإجماع ولكن إمام الحرمين يخالفُ في ذلك ، ولكن ليس معنى ذلك أنه يجعل الفاسق من أهل الإجماع ، وإنما نرى له نظرة ثاقبة ، لاشك تثير الإعجابَ ، ذلك أنه يرى الفاسق المجتهد كعالم في غيبته ، فإن تاب كان كما لو آب الغائب[3] .

وقد بنى رأيه هذا على المقدمات التالية :

إن الفاسق المجتهد يلزمه اجتهادُه ، فليس له أن يقلدَ غيره ، وعلى هذا لاينعقد الإجماع في حقه ، وإذا بعد انعقادُ الإجماع في حقه استحال تبعيضُ حكمه ، والفاسقُ لا يُقطع بصدقه ، ولا يُقطع بكذبه ، حتى يقالَ هو مصدَّق في حق نفسه مكذَّب في حق غيره ، فينقسم الإجماع في حقه[4] .
ومن هنا قال : إنه كعالم في غيبته .

---

(١) انظر المستصفى : ١٨٢/١ وجمع الجوامع : ١٥٦/٢ .
(٢) البرهان : فقرة : ٦٣٣ .
(٣) البرهان : فقرة : ٦٣٥ وانظر الإحكام للآمدي : ٣٢٧/١ وجمع الجوامع : ١٥٧/٢ .
(٤) البرهان : فقرة : ٦٣٥ .

١٩٨ ـ هذا عن صفات المجمعين ، أما عددُهم ، فيرى إمام الحرمين أنه لا ينعقد الإجماع إلا بعدد يبلغ مبلغ عدد التواتر ، أي يؤمن تواطؤُه على الكذب . فإذا كان علماء العصر يبلغُ عددُهم هذا المبلغَ ، فالإجماعُ ينعقد بوفاقهم ، أما إذا قل عددُهم عن مبلغ التواتر ، فلا يكون إجماعُهم حجةً عند إمام الحرمين ، وذلك متسق مع رأيه في إثبات الإجماع ، أي أن الإجماع يستند إلى قضية طرد العادة[١] .

وهو بهذا يخالف رأيَ أستاذه الأستاذِ أبي إسحاق الإسفراييني حيث يقول : يجوز بلوغُ عدد علماء العصر إلى عدد ينحط عن عدد التواتر ، ولو أجمعوا ، كان إجماعُهم حجةً ، ويجوز ألا يبقى إلا مفتٍ واحد في الدهر ولو اتفقِ ذلك ، فقولُه حجةُ كالإجماع[٢] .

وحكى الآمدي في الإحكام (٣٦١/١) مثل ما قاله أبو إسحاق الاسفراييني عن ابن حنبل وأكثر أصحاب أبي حنيفة والجبائي ، وبعضِ أصحاب الشافعي .

ومع أن إمامَ الحرمين يجوِّز أن يقلَّ عددُ علماء العصر عن عدد التواتر ، حتى يجوّزَ انقراضَ المجتهدين ، إلا أنه لا يرى حجةً إلا في إجماع عدد التواتر كما قلنا[٣] .

ومن ناحية أخرى يؤكد هذا[٤] الاحتياطَ فيرى أن علماءَ العصر إذا اتفقوا

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٣٧ ـ ٦٣٩ ، وانظر الإحكام للآمدي : ٣٥٨/١ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٣٨ .

(٣) انظر هذه المسألة فى المستصفى : ١٨٨/١ .

(٤) البرهان : فقرة : ٦٦٩ .

على قول ، وخالفهم واحد ، يعتبر خلافهُ ؛ فلا يكون ذلك إجماعاً ، مخالفاً في ذلك مارواه هو عن ابن جرير الطبري وما حكاه الآمدي[1] عن أبي بكر[2] الرازي وابن حنبل وغيرهم من أنه يُعتبرُ إجماعاً مع خلاف الأقل للأكثر ؛ وهذا ما اختاره الآمدي .

١٩٩ ــ ويخالف الذين يقصرون الإجماع المعتبر على إجماع الصحابة رضي الله عنهم ، ويقول « إن هذا تحكُّمٌ لا أصل له ، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد ، وليس للتحكم بتخصيص عصر وجهٌ ، لا في عقل ، ولا في سمع ، وهو بمثابة قول من يقول لا احتجاج إلا في قياس الصحابة[3] .

٢٠٠ ــ ولا يرضى بالمشهور عن مالك رضي الله عنه من اعتبار إجماع أهل المدينة حجة ، فيراه قولاً لا يستحق المناقشة « ولا حاجة إلى تكلف رد عليه ، فإن البقاع لا تعصم ساكنيها ، . . . فلا أثر إذاً للبلاد ، ولو فرض احتواءُ المدينة على جموع علماء الإسلام ، فلا أثر لها ، فإنه لو اشتمل عليهم بلد من بلاد الكفر ، ثم أجمعوا لاتُّبِعُوا »[4] .

ومما يسجَّل لإمام الحرمين أنه يرعى قدر الإمام مالك رضي الله عنهما ، فبعد أن قال ما قال عن رأيه ، يجعل الزلل في النقل ، فيقول : « والظن بمالك رحمه الله لعلو درجته أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه »[5]

(١) الإحكام : ١/٣٣٦ .

(٢) أبو بكر أحمد بن علي الرازي توفي سنة ٣٧٠هـ من ائمة الحنفية

(٣) البرهان : فقرة : ٦٦٨ وانظر الإحكام للآمدي : ١/٣٢٨ ، وجمع الجوامع : ٢/١٥٨ .

(٤) البرهان : فقرة : ٦٦٧ .

(٥) المصدر نفسه .

ولعل مما يشهد لإمام الحرمين أن من أصحاب مالك رضي الله عنه من يرى أنه أراد بذلك أصحاب رسول الله ﷺ ومنهم من يرى أنه أراد بذلك أن روايتهم ترجح على رواية غيرهم[1].

٢٠١ ـ إذا حصل وِفاقُ علماء العصر على مسألة ، فمتى يُعتبر ذلك إجماعاً ؟ هل لابد من مضي زمان ؟ أم لابد من انقراض المجمعين ؟ اختلفت الآراء في ذلك على النحو التالي[2] :

ذهب أقوامٌ إلى أنه لكي يعتبر ذلك إجماعاً لابد من انقراض المجمعين جميعهم حتى لايبقى منهم أحد . وعلى هذا يسوغ الرجوعُ ، ولو رجع واحد من المجمعين تصير المسألة نزاعية ، وعليه أيضاً لو عمهم الهلاك بكارثة فور إعلان رأيهم تُعتبرُ المسألة إجماعية ، ولو لم يمض إلا لحظات بعد إجماعهم ، ولو طال الزمن ما طال ، وبقي منهم واحد لاتصير المسألة إجماعية .

وقال القاضي أبو بكر تصير المسألة إجماعية بمجرد إعلانهم الاتفاق ، وعلى هذا لا يجوز الرجوع ، ويعد الراجع خارجاً على الإجماع .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وطائفةٌ من الأصوليين : إن كان الإجماع قولياً لم يُشترط فيه الانقراض ، وإن كان بسكوت جماهير العلماء على قول واحد منهم . . فيشترط انقراض العصر خلياً عن إظهار الإنكار . .

---

(١) الإحكام للآمدي : ٣٤٩/١ .

(٢) انظر المستصفى : ١٩٢/١ ، والبرهان : فقرة : ٦٤٠ ـ ٦٤٣ ، وجمع الجوامع : ١٦٠/٢ ، ١٦١ .

٢٠٢ ـ ويبقي رأي إمام الحرمين ، وهو غير هذه الآراء الثلاثة ، ذلك أنه يقول :

« والحق المرضي عندنا : أن الإجماعَ ينقسم إلى مقطوع به ، وإن كان في مظِنة الظن ، وإلى حكم مطلق أسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم .

فأما ما قطعوا به على خلاف موجَب الاعتياد ، فتقوم الحجة به على الفور ، فإنا أوضحنا أن ذلك إذا اتفق ، فهو محمول على رجوعهم إلى أصل مقطوع به عندهم ، وتقدير خلاف ذلك مخالفُ موجَبَ طرد العادة ، والعادة لا تنخرق لا في لحظة ، ولا في آماد متطاولة .

وإن اتفقوا على حكم ، وأسندوه إلى الظن ، فلا يتم الإجماعُ ، ولا ينبرم مع إسنادهم ما أفْتَوْا به إلى أساليب الظنون ، ما لم يتطاول الزمن ، فإن الإجماع مع التردد لا يعدُّ إجماعاً وإطباقاً ، ولو فرض إظهارُ خلافٍ مّا عَنَّ لهم ، لم يُعدّ المخالف خارقاً حجابَ الهيبة ، فإنهم إذ قالوا ما قالوه قرنوه بما يرخي طول[1] الناظر المتفكر . .

فإذا طال الزمن ولم ينقدح لواحد منهم خلاف ـ مع أن هذا عسر ـ فيلحقون إذاً بالمصرين ، ويتجه إذ ذاك توبيخ المخالف[2] . . » .

ثم يبني على ذلك أنه لو فُرض موتُهم على الفور فلا يصير ذلك إجماعاً ، لأنه لم يتحقق الإصرارُ المعتمدُ في تلك الصورة . .

---

(١) طول بوزن عنب : الحبل (المختار) .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٤١ ، وانظر الإحكام : ٣٦٦/١ لترى الآمدي يقول بتفصيلٍ غير هذا التفصيل .

ثم يقول مبيناً الزمنَ الذي يُفترض مضيُّهُ لكي يتحقق الإجماع : ثم لو روجعنا في ضبط ذلك الزمان ، فقد أحوجنا إلى كشف الغطاء ، فإنا سنقول مجيبين : المعتبر زمان لا يفرض في مثله استقرارُ الجمِّ الغفير على رأي إلا عن حامل قاطع ، أو نازل منزلة القاطع على الإصرار(١) .

ثم يؤكد رده لرأي من شرط الانقراض بإشكالٍ يُبديه في المسألة ، وهو أنهم يقولون : إن خلاف العلماء اللاحقين لهؤلاء المجمعين وقبل انقراضهم لا يُعتبر ؛ لأنه لو اعتُبر لما استقرت ثقة بالإجماع ، فإن الأجيال تتلاحق . .

وهذا الكلام منهم خلاف القياس ، فكيف لا يؤثر خلاف اللاحقين مع أن اتفاق الأولين ليس إجماعاً بعدُ ، بل الأمر موقوف إلى انقراض المجمعين ، فإذا خالف اللاحقون ، اقتضى ذلك اعتبارَ خلافهم ، لأنه واقع قبل انعقاد الإجماع(٢) .

ثم يعرِّجُ على رأي القاضي والأستاذ : فيقول :

وأما إطلاق القاضي القولَ بقيام الحجة من غير تفصيل ، ففي أطراف كلامنا ما يدرؤه ، واشتراطُ الموت مع طول الزمن لا معنى له ، والاكتفاء به على قرب لا طائل وراءه .

وما ذكره الأستاذ أبو إسحاق من ربط الإجماع السكوتي بالانقراض غيرُ مُرضٍ ، فإنا سنوضح أن سكوت العلماء على قول قائل محل الظن لا يكون

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٤٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٧٠ ، ٦٧١ .

إجماعاً ، ثم ما ذكره يلزمه اعتبار الزمان إذا باحوا بصدور حكم عن موجب الظن ، ثم لا معوّلَ على الانقراض .

فالذي اخترناه استثمار طرق الحق في المسألة كلها[1] .

٢٠٣ ـ اختلفوا فيما إذا قال واحد من علماء العصر قولاً ، فكان ذلك القول موافقاً لبعض مذاهب العلماء في محل الاجتهاد ، فسكت العلماء ولم يبدوا نكيراً على القائل .

« وظاهر مذهب الشافعي أنه لا يكون إجماعاً .

والذي مال إليه أصحاب أبي حنيفة . أنه إجماع ، وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[2] » .

وأما إمام الحرمين ، فهو يختار في هذه القضية مذهبَ الشافعي ، ويسجِّل الإعجابَ بعبارته فيقول « فالمختارُ مذهبُ الشافعي ؛ فإن من ألفاظه الرشيقة في المسألة : لا يُنسب إلى ساكت قول ، ومراده بذلك أن سكوت الساكتين له محملان :

أحدهما : موافقةُ القائل ، والثاني : تسويغُ ذلك القول الواقع في محل الاجتهاد لذلك القائل ، وهذا ممكن بطرد العرف غير ملتحق بالنوادر »[3] .

وربما كان من حق إمام الحرمين أن نُثبت له ما ردَّ به مذهبَ الحنفية ، فبهذا يظهر وجهُ اختياره لمذهب الشافعي .

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٤٣ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٤٥ وانظر جمع الجوامع : ٢/١٦٣ ـ ١٦٤ .

(٣) البرهان : فقرة : ٦٤٦ وانظر حاشية البناني : ٢/١٦٤ .

قال رضي الله عنه « فإن قالوا : أهلُ الإجماع معصومون عن الزلل ، والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ، ثم إذا رأى مكلفاً يقول قولاً متعلقاً بأحكام الشرع ، فسكت عنه ، ولم ينهه ، كان ذلك تقريراً منه ، نازلاً منزلة التصريح بالتصديق .

وهذا الذي ذكره لا حاصلَ له ؛ فإنه أولاً : محاولةُ إثبات الإجماع بطريق القياس ، وهذا مما لا سبيل إليه ، فإن الأقيسةَ المظنونةَ لا مساغَ لها في القطعيات ، وغايةُ هذا الكلام تشبيه صورة بصورة ،وقياس حالة من قومٍ على حالة من الشارع عليه السلام »[1] .

ثم يستمر في تأكيد رده على الحنفية بما موجزه : لا يمتنع في العقل التعبدُ باعتقاد تقرير الرسول ﷺ شرعاً ، مع التعبد بالعلم بأن سكوت العلماء لا ينزل منزلة تصريحهم بالقول . كما أنه لا عذر للشارع في السكوت على الباطل ، فأما أهل الإجماع إذا سكتوا في محل ظن ، حيث يرَوْنَ للاجتهاد مساغاً ومضطرباً ، فسكوتهم محمولٌ على تسويغ ذلك القول[2] .

٢٠٤ ــ إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ على قولين ، واستمروا على الخلاف ، فهل يمكن لقائل أن يخترع قولاً ثالثاً ؟

اختلف الأصوليون في ذلك[3] .

* فالذي صار إليه معظم المحققين أن اختراعَ قولٍ ثالث خرقٌ للإجماع .

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٤٥ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الإحكام للآمدي : ١/٣٨٤ ، وجمع الجوامع : ٢/١٦٩ .

* وذهب شرذمة من طوائف الأصوليين إلى أن ذلك لا يكون مخالفة للإجماع .
* وإمام الحرمين مع القول الأول .

ويرد رأي الفريق الثاني حيث قالوا : اختلافُهم يناقضُ الاتفاقَ ، ويفيدُ الناظرَ أن المسألةَ في محل الظنون ، والخلافُ متطرقٌ إليها ، ولهذا لا يتضمن المنعَ من قول ثالث .

يقول إمام الحرمين راداً كلامهم :

« وهذا الذي ذكروه ساقطٌ ، فان الذي انتهض معتَمداً للإجماع بعد السبر والمباحثة ، ماتحصل ، وتنخل من قولنا : إن المجمعين قد يقطعون بما أجمعوا عليه ، وقد يُسندونه إلى الظن ، فإن قطعوا ، فالأمر فيه مُتَلَقى من حكم العادة ، وهي قاضيةٌ لا محالَة بإسناد المجمعين إلى قاطع . وإن أسندوا المحكومَ به إلى الظن ، فمعتمدُ الإجماع في هذه الصورة قطعُ العلماء في العُصُر الماضية بتبكيت من يخالف .

فعلى هذا إذا ذكر علماءُ العصر قولين ، وقَضَوْا بنفي ثالثٍ سواهما ، ورددوا الظن في القولين فنفيهُم الثالثَ قطعٌ في حصر الحق في القولين ، فإن فُرض مَنْ يخترع مذهباً ثالثاً ، فهو مخالفٌ لإجماع مقطوع به .

وإن لم يصرحوا بنفي ثالثٍ على قطعٍ فتركهُم التعرضَ له ، وحصرَهم الترددَ في قولين ، في حكم اتفاقهم على حكم مظنون ، مع التصريح باستناده إلى الظن . والتبكيتُ يتطرق إلى من قال قولاً ثانياً ، والعلماء

الماضون على خلافه ، كذلك يتطرق التبكيتُ إلى من يخترع مذهباً ثالثاً لم يصر إليه صائرون من المتقدمين وإن كانوا مختلفين »[1] .

٢٠٥ ـ من مسائل الخلاف في الإجماع التي انفرد فيها إمامُ الحرمين برأيه ما إذا اختلف علماءُ العصر على قولين ، ثم رجع المتمسكون بأحد القولين إلى القول الآخر ، وصاروا مطبقين[2] عليه :

* ذهب معظم الأصوليين إلى أن هذا إجماع .
* وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن هذا لا يكون إجماعاً .

وكذلك إذا مضى العصر وهم مطبقون على رأيين ، ثم أجمع علماء العصر التالي على أحد القولين[3] :

فذهب ذاهبون إلى أن هذا إجماعٌ .

وقال قائلون وفيهم الشافعي : إن هذا ليس بإجماع ، ولو تعلق متعلق بالقول المرجوع عنه ، لم يكن خارقا للإجماع . والقاضي على هذا الرأي أيضاً .

ويبقى رأيُ إمام الحرمين رضي الله ، وسنثبته هنا بشيء من التفصيل كصورة وأنموذج لموقفه بين المختلفين ، فحيث يأخذ موقفاً وسطاً ، فليس بالموقف الذي لا حَسْمَ ولا قطعَ فيه ، وإنما هو موقف وسط فعلاً ، ولكن بُني على إدراكٍ بصيرٍ بسرِّ الخلافِ وموقعه ، ولنسمع رأيه في هذه القضية : قال :

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٥٣ ، ٦٥٤ .

(٢) انظر البرهان : فقرة : ٦٥٦ ، وانظر الإحكام للآمدي : ٣٩٩ .

(٣) الإحكام : ١/٣٩٤ .

« والرأيُ الحقُّ عندنا ما نبديه الآن . فنقول : إن قربَ عهدُ المختلفين ، ثم اتفقوا على قول ، فلا أثر للاختلاف المتقدم ، وهو نازل منزلة تردد ناظرٍ واحد أولاً ، مع استقراره آخراً .

وإن تمادى الخلافُ في زمن متطاولٍ على قولين ، بحيث يَقضي العرفُ بأنه لو كان ينقدحُ وجهٌ في سقوط أحد القولين على طول المباحثة ، لظهر ذلك للباحثين . فإذا انتهى الأمر إلى هذا المنتهى ، فلا حكم للوفاق على أحد القولين ، وذلك أن ما صورناه من اختلافهم في الزمان ، مع مشاورة أهل الذكر ، وترديد البحث ، يقتضي ماذكره القاضي من حصول وفاقٍ ضمني على أن الخلاف في هذه المحالّ سائغ .

وشفاءُ الغليل في ذلك : أن رجوعَ قوم وهم جمٌّ غفيرٌ إلى قول أصحابهم حتى لا يبقى على ذلك المذهب الثاني أحد ، ممن كان ينتحله ـ لا يقع في مستقَرِّ العادة؛ فإن الخلاف إذا رسخ وتناهى ، وتمادى الباحثون ، ثم لم يتجدد بلوغ خبر أو آية أو أثر يجب الحكمُ بمثله ، فلا يقع في العرف دروسُ مذهبٍ طال الذَّبُّ عنه . فإن فرض فارض وقوعَ ذلك ، فالإجماع فيه محمول على أنه بلغ الراجعين أمرٌ سوى ما كانوا يخوضون فيه في مجال الظنون .

ثم غاية النظر إن انتهى الأمر إلى هذا ، أنهم إن قطعوا بذلك ، فوفاقهم إجماع حملاً على هذا ، وعلى هذا انبنى أصل الإجماع .

وإن فرض فارض عدَم القطع مع الرجوع عن المذهب القديم ، فهذا بعيدٌ في التصوير .

وان تُصوِّر ذلك على تكلف ، فما أرى ذلك بالغاً مبلغ الإجماع ، فإنه

لا يتقدم فيه دعوى تبكيت من يتعلق بالقول المرجوع عنه حسب انقداح ذلك في مواقع القطع . . هذا قولنا مع اتحاد العصر »[1] .

ثم يأخذ في بيان رأيه في الصورة الثانية ، وهي إذا أجمع علماءُ العصر التالي على أحد القولين اللذين استقر عليهما علماء العصر السابق . فيقول :

« فأما إذا انقرض علماءُ العصر مع طول الزمان ، فإن المعتمدَ عندنا طولُ الزمان على الخلاف ، ثم إذا اجتمع علماءُ العصر الثاني على أحد المذاهب ، فالوجهُ ألا يُجعلَ ذلك إجماعاً لما قرره القاضي من انبساط الإجماع على تسويغ الخلاف ، وما ذكره الأولون من اعتبار هذه الصورة بتردُّدِ ناظرٍ أولاً واستقرارِه آخِراً فقولٌ عريٌّ عن التحصيل ، فإن استمرارَ العلماءِ الغواصين المعتنين بالبحث المتدارك على الخلافِ قطعٌ منهم بأن لا سبيلَ إلى القطع .

فإن اجتمع في العصر الثاني قومٌ على أحد المذاهب ، فهو اجتماع وفاقي على مذهب مسبوق بقطع الأولين بنفي القطع ، وتسويغ الخلاف ، وأين يقع هذا ممن يتردد أولاً ثم يتممُ نظَرَه ؟

والذي يحقق ذلك أن المذاهبَ التي انتحلها الأولون جرت بها أقضيةٌ وأحكام ، ونيط بها سفكُ دماء وتحليلُ فروج ، من غير إنكار فريق على فريق ، والمترددُ في نظره لا ينوطُ بتردده حكماً »[2] .

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٥٨ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٥٩ .

٢٠٦ ــ ويخالف القاضيَ فيما إذا أجمع أهلُ الإجماع على فعلٍ ، فالقاضي يرى أن هذا لا يمكن تصوره ، وإن تُصوِّر ، فلا احتفال به .

وإمام الحرمين يرى أنه « إن تيسر فرضُ اجتماعهم في الفعل ، فهو حجة ، وهو خارج على الأصل الذي هو مستندُ الإجماع ، فإن أصحاب رسول الله ﷺ لو جمعهم مجلسٌ وقُدِّم إليهم شيء ، فتعاطَوْهُ وأكلوه ، فمن حرَّمه عُدَّ خارقاً للإجماع ، وتناهى أهل العصر في تبكيته ، فإذاً يدل فعلُهم على ارتفاع الحرج ، وهذا في الفعل المطلق .

فإن تقيدَ بقرينة دالة على وجوب أو استحباب ، ثبت مادلت القرينةُ عليه »[1] .

٢٠٧ ــ ومما يسجل لإمام الحرمين أيضاً أنه لا يوافق على ما « فشا في لسان الفقهاء من أن خارق الإجماع يكفر »[2] .

ويقول : إن القول في التكفير والتبرؤ ليس بالهين . وإنما يرى أن « القول الضابط في ذلك : أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يُكَفَّر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ، ثم أنكره كان منكراً للشرع ، وإنكارُ جزئه كإنكار كله »[3] .

٢٠٨ ــ ولا يستطيع باحثٌ مسلم يتعرض للحديث عن الإجماع أن يترك ماكتبه المستشرقون عن الإجماع بغير تعليق ، فقد فهم هؤلاء الإجماعَ فهماً

---

(١) البرهان : فقرة : ٦٦٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٧٣ وانظر جمع الجوامع : ١٧٢/٢ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

خاطئاً ، أو قل : فهماً خبيثاً ينطق بما في قلوبهم من زيغ ، وبما في أفئدتهم من ضغن ؛ فقد قالوا : « بالإجماع يكون في مقدور الناس أن يخلقُوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنناً ، لا أن يسلموا بما تلقَّوه عن طريق آخر فحسب ، وبفضل الإجماع أصبح ما كان في أول أمره بدعة أمراً مقبولاً نَسَخَ السنَّةَ الأولى : فالتوسل بالأولياء صار عملياً جزءاً من السنة ، وأعجبُ من هذا أن الاعتقادَ بعصمة النبي قد جعل الإجماعَ ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن : فلم يقتصر الإجماع هنا على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب ، بل غيرَّ عقائدَ ثابتة وهامة جداً تغييراً تاماً .

وعلى هذا ، فهو يُعد اليَوم عند الكثيرين ـ مسلمين وغير مسلمين ـ وسيلةً فعالة للإصلاح ، فهم يقولون : إن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ماشاؤوا على شريطة أن يكونوا مجمعين . على أن الآراء متفقة فيما يمكن أن ينتظرَ للإجماع « فجولد تسيهر » الذي درس تاريخَ الإجماع يعتقد أنه يمكن أن يكون له شأن كبير ، على خلاف « سنوك هرجوني » الذي يرى أن الفقه قد جمد ، ولذلك ، فلا رجاء في الإجماع »[1] .

وهذا الكلام في تهافته وفحش خطئه لايحتاج إلى تعليق ، ويكفي أن ننبه إلى قولهم : « إنه يجعل المسلمين يستطيعون أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنناً » ، كما نشير إلى قوله : « إن الاعتقاد بعصمة النبي قد جعل الإجماعَ ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن ، ويغير عقائد ثابتة » .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية : المجلد الثاني مادة إجماع .

ومع أن هذا الكلام ليس في حاجة إلى استدلال على بطلانه أو مناقشته فلقد تفضل برده[1] أستاذنا أبو زهرة رحمه الله بما نوجزه من قوله : « إن قضية الإجماع وكونه حجة ليست موضع إجماع المسلمين ، وإن الذين قرروا أن الإجماعَ حجة اتفقوا على أنه حجة بعد كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ ، وأن الإجماع المعتبرَ هو إجماع العلماء المجتهدين ، لا إجماعُ العوام ، وأن الإجماع لابد له من سند من كتاب ، أو سنة ، أو قياس » .

وإن كان هذا من المستشرقين ليس غريباً ولا بدعاً ، فالعجيب أن تترجم الطبعة الحديثة من دائرة المعارف ، وتنشر في أيامنا هذه ولا تجد من المترجمين ما يدعو إلى التعليق أو التنبيه إلى هذا الكلام ، وليتهم تركوا الأمر عند هذا الحد ، إذاً لقلنا : إنه سهو أو غفلة ، ولكنهم يعلقون تعليقاً يزيدون هذا الخطأ شرحاً وإيضاحاً ؛ فقد قالوا تعليقاً على قوله : « إن الاعتقاد بعصمة النبي ﷺ ، قد جعل الإجماع ينحرف عن نصوص واضحة في القرآن » .

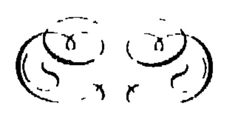
قالوا تعليقاً على هذا الكلام : « لعل كاتب المادة يريد أن يقول : إن اعتقاد الناس بعصمة النبي جعلهم يأخذون بحديثه « لا تجتمع أمتي على ضلالة » مهما كان إجماعهم مخالفاً لنصوص القرآن » هكذا يعقب هؤلاء المترجمون على هذا الكلام بإيضاحه وتأكيده ، ولا يجدون فيه خطأ يستحق التنبيه .

وإذا كان هذا الكلام من مترجمي دائرة المعارف الإسلامية عجيباً ، فالأعجب منه أن يقع باحثٌ مُتخصص في العلوم الإسلامية ، وتاريخ

(١) انظر: أبو حنيفة : ٣٢٢ ، ٣٢٣ للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة رحمه الله .

الحضارة والنظم الإسلامية في مثل هذا الخطأ . جاء في كتاب الفكر الإسلامي منابعه وآثاره[1]. « ومن أسس التشريع في القانون الإسلامي : الإجماع ، ومعنى ذلك أنه إذا لم يرد نصٌ في القرآن أو الحديث الصحيح يجيب عن سؤالٍ مّا يعترض المسلمين ، فإن الإجابة تترك لما يراه ذوو الرأي من العلماء . وهذا المبدأ هام جداً ، لأنه ضمن التطور في القانون الإسلامي ، ليلائم كل زمان ومكان » .

كذا قال مؤلف الكتاب . . وتركه المترجم دون تعليق ، وهو يعلم أن الإجماع لابد أن يستند إلى قاطع سمعي ، وأن ما يصفه هذا الكاتب بينه وبين الإجماع بَونٌ أيٌّ بون .



(١) ترجمة أستاذ التاريخ الإسلامي الدكتور أحمد شلبي

الفصل الخامس
القياس

٢٠٩ ــ القياس هو الأصل الرابع من أصول الفقه عند إمام الحرمين ، ومع أنه لم يعدّه قائماً بذاته عند عدِّه لأصول الفقه ، إذ قال : « وأصول الفقه أدلتهُ ، وما يحالُ عليه أحكامُ الشرع ويُعتقد مرتبطاً لها ثلاثةُ أقسام : نطقُ الشارع ﷺ ، والإجماع الحاصل من حملة الشريعة ، وهم علماؤها ، ومسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع »[1] .

فالقياس من مسالك الاستنباط ، ومع أنه لا يعده قائماً بذاته ، إلا أنه عُني به أتم عناية ، وعقد له كتاباً مستقلاً جعله عمادَ الجزء الثاني من كتابه (البرهان) حيث استغرق أكثرَ من ثلثي هذا الجزء .

ويوضح ذلك فيقول : « وإن نحن خَصَصْنا هذا الكتابَ بمزيد بسط فسببه عِظَمُ خطره ، واشتدادُ مسيس الحاجة إليه »[2] .

ويؤكد ذلك ويبين أهمية القياس ومنزلته في الشريعة حين يقول : « القياس مناطُ الاجتهاد ، وأصلُ الرأي ، ومنه يتشعب الفقه ، وأساليبُ الشريعة ، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية ، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة ، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة ، فما ينقل منهما تواتراً ، فهو المستند إلى القطع وهو مُعوِزٌ قليل ، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلةَ أخبار

---

(١) البرهان : فقرة : ٤٨٧ .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٧٨ .

الآحاد ، وهي على الجملة متناهية . ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يُتوقّع وقوعُها لا نهايةَ لها . والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى متلقى من قاعدة الشرع ، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع هو القياس ، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال »[1] .

بل يرى أن القياس « أحقُّ الأصول باعتناء الطالب ، وأن من عرف مأْخذه ، وتقاسيمه ، وصحيحه وفاسده ، وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء . . . فقد احتوى على مجامع الفقه »[2].

ويرى أن « منكري القياس ليسوا من علماء الأمة وحملةِ الشريعة ؛ فإنهم مباهتون أولاً ، على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواتراً ، ومن لم يزعه التواتر ، ولم يحتفل بمخالفته لم يوثق بقوله ومذهبه »[3] .

وفيما يلي محاولة لاجتلاء فكر إمام الحرمين ورأيِه فيما يختص بالقياس .

٢١٠ ــ يرد تعريفات الأصوليين والأئمة للقياس ، ويختار منها تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني : وهو : « القياسُ : حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما ، أو نفيِه عنهما ، بأمر يجمع بينهما ، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما »[4] .

ومن أهم مالاحظناه أنه يؤكد في كثير من الأحيان أن الأقيسة لا تجول في كل شيء ، بل لها حد تقف عنده ولا تعدوه ، فمع تأكيده لمنزلة القياس وعظم خطره ، وأن منه يتشعب الفقه ، ومع ذلك نراه يقول : « والقياس

(١) البرهان : فقرة : ٦٧٦ ، ٦٧٧ .
(٢) البرهان : فقرة : ٦٧٧ .
(٣) البرهان : فقرة : ٧٧٦ .
(٤) البرهان : فقرة : ٦٨١ .

يعترف بالوقوف عند هذه المواقف[1]، وانقسام الشرع إلى ما يجرى فيه الأقيسة ، وإلى ما يجب فيه الانحصار والاقتصار على موارد النصوص »[2] .

كما يؤكد أن القياس لا يدل بنفسه بل بأصل من الأصول الثلاثة ، قال في (البرهان) : « فأصول الشريعة : الكتاب والسنة والإجماع ، ثم الأقيسة الظنية علامات انتصبت على الأحكام بأصل من الأصول الثلاثة مقطوع به »[3] .

ولقد قال بذلك الغزالي[4] بل كان أكثر وضوحاً ، ذلك أنه لم يعد القياس من أصول الأدلة ، وإنما عدّه طريقة من طرق استثمار الأحكام من مثمرات الأصول ، فهو قد عدد أصول الأدلة : القرآن ، ثم السنة ، ثم الإجماع ، ثم دليل العقل واستصحاب الحال ، وقد جمعها في جزء من (المستصفى) سماه « القطب الثاني في أدلة الأحكام » بينما القياس يقع فناً من « القطب الثالث في كيفية استثمار الأحكام من مثمرات الأصول » .

وهم بهذا يريدون التنبيه على أن القياس ليس مثبتاً للحكم بعد أن لم يكن ، ولكنه مظهر لحكم الشرع .

٢١١ ـ ثم هو يرى أن الأقيسة « لا تقتضي العلم بوجوب العمل لأعيانها ، والعمل لا يقع بها وإنما يقع عندها ، والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قطعية سنبديها »[5] ، وهذا نفس ما قاله عن حكم العمل بخبر الواحد .

---

(١) إشارة إلى بعض المسائل التعبدية التي احتج بها منكرو القياس .

(٢) البرهان : فقرة : ٧٠٣ .

(٣) البرهان : فقرة : ١١٧٦ .

(٤) المستصفى : ١/١٠٠ ، ٣١٥ و ٢/٢٢٨ .

(٥) البرهان : فقرة : ٧٠٥ .

ثم يبين أن دليل العمل بالقياس إجماع الصحابة وإكثارهم منه ، فيقول « فقد تبين بمجموع ماذكرناه إجماعُ الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم على العمل بالرأي ، والنظر في مواقع الظن ، ومن أنصف نفسَه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر »[1] .

٢١٢ ـ وإذا صار من نافلة الكلام أن نقول : إنه من القائلين بالقياس ؛ فإن مما يستحق التسجيل رده[2] على النهرواني[3] والقاساني وابن الجبائي[4] في حصرهم القياس في ألوان معينة ؛ فقد قالوا : إن المقبول منه شيئان :

أحدهما ـ مادل كلام الشارع على التعليل به ، مثل : ربط الحكم بالأسماء المشتقة ، كقوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ والسَّارِقَةُ ﴾ (المائدة : ٣٨) وكالفحوى في قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ (الإسراء : ٢٣) .

والثاني ـ مايكون في معنى المنصوص عليه كقوله ﷺ : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم »[5] فجمع البول وإلقاؤه في الماء في معناه .

---

(١) البرهان : فقرة : ٧١٦ .

(٢) البرهان : ٧٢٣ ـ ٧٢٦ .

(٣) المعافى بن زكريا بن يحيىٰ ، أبو الفرج ، فقيه ، أصولي ، أديب « ٣٠٣ ـ ٣٩٥هـ » (وفيات الأعيان ٣١٢/٤) .

(٤) أبو هاشم : عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، متكلم ، من رؤوس المعتزلة ، توفي ٣٢١هـ (ضبط الأعلام ص ٢٧) .

(٥) رواه الجماعة (نيل الأوطار : ٣٩/١) .

وزاد ابن الجبائي وجهاً ثالثاً وهو إذا ثبت أن المكلف مطالب بشيء ، واعتاص عليه الوصول يقيناً ، فهو مأمور ببذل المجهود في طلبه والتمسك بالأمارات المفضية إلى الظنون فيه ؛ وذلك مثل القول بوجوب طلب استقبال القبلة عند إشكال جهاتها ، فيتعين طلبها بالتمكن من جهة الظن ، وكذلك إيجاب المثل في صيد الحرم .

ولكن إمام الحرمين يرى أن ذلك ليس من القياس « وهو يلتحق بقبيل النصوص والظواهر والمباحثة وراء هذه الجهات »[1] .

ثم يقول : « لولا ما تحقق في سياق الخطاب من قوله تعالى : ﴿ **وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** ﴾ من نهاية الحث على البر ، لما أبعدنا النهيَ عن التأفيف مع الأمر بضرب العنق ، وقد يأمر السلطان بقتل الرجل المعظم ، ويتقدم إلى الجلاد بألا يستهين به قولاً وفعلاً »[2] .

فنرى هنا أيضاً رعايةً للقرائن وتحكيماً لها كما تكرر ذلك مراراً فيما سبق من مسائل .

ويزيد ذلك إيضاحاً فيقول : « إن مواقع فتاوى المفتين ليست مختصة بما ذكروه ، وإن اقترنت باللفظ قرينة أوجبت التعميمَ . والذي قبلوه إذاً موجَبُ اللفظ وقضيةٌ ظاهرة ، وليس من أبواب النظر في وِرْدٍ ولا صدر »[3] .

---

(١) البرهان : فقرة : ٧٢٦ .

(٢) البرهان : فقرة : ٧٢٧ .

(٣) البرهان : فقرة : ٧٢٨ .

۲۱۳ ــ قال الشافعي والأصوليون في البحث عن علة الأصل في القياس وإثباتها :

« ومما يجري تعليلاً صيغةٌ تتضمن تعليق الحكم باسمٍ مشتق ، فما منه اشتقاق الاسم عِلَةٌ للحكم في موجَبِ هذه الصيغة ، كما قال تعالى : ﴿ والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[1] .

هذا ما قاله الشافعي والأصوليون وحكاه إمام الحرمين عنهم ، ولكنه لايسلم بهذا الرأي على إطلاقه ، فيقول :

« وهذا الذي أطلقوه مفصل عندنا ، فإنا نقول : إن كان مامنه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم المعلق بالاسم ، فالصيغة تقتضي التعليل ، كالقطع الذي شرع مقطعةً للسرقة ، وفي الآية قرائن تؤكد هذا ، منها : قوله تعالى : ﴿ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ ﴾ .

وإن يكن ما منه اشتقاق الاسم مناسباً للحكم ، فالاسم المشتق عندي كالاسم العَلَم[2] » .

۲۱٤ ــ وفي هذا المجال - إثبات علة الأصل - نراه يخالف الجمهور في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين ، فقد أجاز الجمهور ذلك ، وأما إمام الحرمين فيقول :

« تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعاً عقلاً وتسويغاً ، ونظراً إلى المصالح الكلية ، ولكنه ممتنع شرعاً ، وآية ذلك أن إمكانه من طريق العقل في نهاية الظهور »[3] .

---

(۱) البرهان : ۷٦٦ .

(۲) الفقرة نفسها .

(۳) البرهان : فقرة : ۷۹۱ .

وأما من جهة الشرع : « فلو كان هذا ثابتاً ، لما كان يمتنع وقوعه على حكم النادر ، والنادر لا بد أن يقع على مرور الدهور ، فإذا لم يتفق وقوع هذه المسألة ، لاح أن ذلك ممتنع شرعاً ، ليس ممتنعاً عقلاً ، ولا بعيداً عن المصالح »[1] .

ولن نتطرق لبيان حجج الفريقين ، فذلك أمر يطول ، ولكن نذكر من ذلك ما يمهِّدُ لرأي إمام الحرمين في تعليل ربا الفضل .

ذلك أن القائلين بعدم جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة استدلوا بالاختلاف في علة ربا الفضل ، فقد نظر الأئمة في تعليله إلى أكثر من علة ، « وكل فريق اتخذ إبطالَ ما يدَّعيه الآخرون المخالفون ذريعةً إلى إثبات ما يدَّعيه علةً ، ولو كان يسوغ إثباتُ حكمٍ بعلل ، لكان هذا المسلك غير متجهٍ ولا مفيد »[2] .

٢١٥ ــ ولكن إمام الحرمين يُخالف في تعليل الربا ، ويرى أن التحريم فيه غَيْرُ معلل لا بالنقدية ، ولا بالطّعْم ، ولا بالوزن ، أو غيرِ ذلك مما عدَّه المختلفون علة للربا ، بل يرى أن المتَّبعَ في ذلك هو النص ، فهو يقول : « إن تعليل ربا الفضل ليس مقطوعاً به عند المحققين ، وليس منكرٌ تعليله منتسباً إلى جحد القياس ، ومن عرف مسالك كلامنا في (الأساليب[3]) تبين ظهورَ مَيْلنَا إلى اتباع النص ، وإلى إثباتنا الربا في كل مطعوم بقوله عليه

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) البرهان : فقرة : ٧٧٨ .

(٣) كتاب من كتب إمام الحرمين التي لم نعثر عليها للآن .

السلام « لا تبيعوا الطعام بالطعام »[1] وربا الفضل في النقدين لا يتعداهما ، ولا ضرورةَ تُحْوِجُ إلى ادّعاء علة قاصرة »[2] .

ثم يقول مؤكداً وموضحاً : « وأنا الآن أُبدي اختياري في منع تعليل ربا الفضل ، وأبدأ القول في النقدين ، فأقول :

قد وضح إبطال الوزن في النقدين ، ولم يبق إلا النقدية ، والعلة القاصرة لا تثمر مزيداً في الحكم ، ولا تفيد جدوى في التكليف ، فإن الحكم ثابتٌ بالنص . ومن قال بالعلة القاصرة أبداها وانتحاها حكمةً في حكم الشرع ، ولكن يتعين في العلة القاصرة أن يكون المدعى مشعراً بالحكم ، مناسباً له ، مفضياً بالطالب إلى التنبيه على محاسن الشريعة ، وشرطُ ذلك الإخالةُ لا محالة ، وليست النقدية مشعرةً بتحريم ربا الفضل على ما قررتُ في (الأساليب) ، فقد خرجت النقدية عن كونها حكمةً مستثارة ، ومسلكاً من محاسن الشريعة ، ولم يتعلق بها حكم زائدٌ على مورد النص ، وبطل ما ادُّعيَ متعدياً ، ولاح سقوطُ التعليل في النقدين »[3] .

وفي موضع آخر يتعرض لرد تعليل الربا في النقدين بالنقدية ، فيقول :

« فإن قيل : ما ذكرتموه تصريح بإبطال التعليل بالنقدية ، قلنا : لم نر أحداً ممن خاض في مسائل الربا على تحصيل فيما نورده ونصدره ، والصحيح عندنا أن مسائل الربا شبهية ، ومن طلب فيها إخالة ، فقد اجترأ على العرب ، كما قررناه في مجموعاتنا[4] ، ثم الشبه على وجوه : فمنها

---

(١) رواه مسلم (انظر نصب الراية للزيلعي : ٤/٧) .

(٢) البرهان : فقرة : ٧٧٩ ، وانظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر : ٢/٩٢

(٣) البرهان : فقرة : ٧٨٠ .

(٤) المراد مؤلفاتنا .

التعلق بالمقصود وقد بينا أن المقصود من النقدين : النقدية ، وهي مقتصرة لا محالة ، وليست علة ، إذ لا شبه لها ، ولا إخالة فيها »[1] .

وهو بهذا يخالف الشافعيَّ في تعليل ربا الفضل في النقدين بالنقدية جاء في « البرهان » :

« إذا استنبط القايس علة في محل النص ، وكانت مقتصرةً عليه ، منحصرة فيه لا تتعداه ، فالعلة صحيحة عند الشافعي رضي الله عنه ، ونفرض المسألة في تعليل الشافعي في تحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية « وهي مختصة بالنقدين لا تعدوهما »[2] . ثم يقول بعد ذلك :

« ومن قال : لا فائدة في العلة القاصرة ، فإن النص يُغني عنها ، سوعد على ذلك »[3] .

ثم يوضح سبب رفضه للتعليل في الأصناف الأربعة ، فيقول :

« وأما الأشياء الأربعة ، فقد أوضحنا أن الطُّعْم ليس مُخيلاً بالتحريم ، وبينا أن قول النبي ﷺ « لا تبيعوا الطعام بالطعام . . . . » لا يتضمن تعليلاً بالطُّعم وحققنا أن المشتق إذا لم يشعر بإخالة ، حل محل اللقب .

ولم يثبت بالإجماع كونُ تحريم ربا الفضل معلَّلاً ، وكيف يستقيم دعوى الإجماع في تعليله ، وقد أنكر ابن عباس رضي الله عنه تحريم ربا الفضل ؟ »[4] .

ثم بعد فرض اعتراضات وردِّها يقول :

(١) البرهان : فقرة : ١٠٩٧ . .

(٢) البرهان : فقرة : ١٠٩٠ .

(٣) البرهان : فقرة : ١٠٩١ .

(٤) البرهان : فقرة : ٧٨١ .

« أغنى ذكرُ التعلق بالنقدين فيما يتعلق بالحكم ، وأغنى ذكر الطعام عن تكلف استنباط علة ؛ فالوجه التعلق بالنهي عن بيع الطعام بالطعام ، وإذا حاول الخصم تخصيصاً ، لم يجد دليلاً يعضد به تأويلاً ، فثبت الظاهر ، وقد امتنع تخصيصه أيضاً »[1] .

ثم يشير إلى ما قد يُعترض عليه بحديثٍ نصَّ على الموزون والمكيل فيقول :

« وإذا رَوَوْا في حديث عُبادةَ بنِ الصامت : « . . ومايكال ويوزن » ويرد ذلك الاعتراض المفترَض بقوله : « هو حديث موضوع مختلق باتفاق المحدثين »[2] .

ويقدر اعتراضاً آخر ، ويجيب عليه ، فيقول :

« وإذا قال من لم يزد على الأشياء الستة : لو كان تحريم التفاضل في كلِّ مطعوم لكان ذكر الطعام أوجز وأوقع ، وأعم وأجمع ، فذكره أصنافاً مخصوصة يشعر بقَصْر الحكم عليها . فيقال لهؤلاء : لا ينفع ما ذكرتموه مع صحة النهي عن بيع الطعام بالطعام ، وليس في ذكر بعض الأطعمة مايتضمن تخصيص اللفظ العام ، إذ الألقاب لا مفهوم لها .

فتبين قطعاً أن الربا يجري في كل مطعوم للخبر الوارد فيه ، وهو جارٍ في النقدين للنص فيها ، وسبيل المسؤول في المسألتين أن يذكر الحكم ،

---

(١) البرهان : فقرة : ٧٨٣ .

(٢) المصدر السابق نفسه والحديث أخرجه الجماعة إلاَّ البخاري ، وليس فيه الزيادة التي نفاها إمام الحرمين . (نصب الراية : ٣٥/٤ ، ونيل الأوطار : ٣٠٠/٥) .

ويتمسك بالخبر ، ويُحْوِجُ الخصمَ إذا حاول إزالة الظاهر إلى دليل . فإذا ابتدر إلى ذكر طريقة في القياس ، يتبعها بالنقض »[1] .

٢١٦ ـ ومن دقيق بصره رضي الله عنه مارآه في شأن العلة القاصرة ، فقد اخْتُلِفَ فيها : فرأى الشافعي أنها صحيحة ، وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : إذا لم تتعد العلةُ محلَّ النص ، كانت باطلة . وبعد أن أورد حجج الفريقين أثبت أن الأمر بين الرأيين . لا مع هؤلاء ، ولا مع أولئك ، وإنما تكون العلة القاصرة أحياناً صحيحة وأحياناً باطلة[2] .

قال : « إن كان كلام الشارع نصاً لا يقبل التأويل ، فالعلة القاصرة لا فائدة لها ؛ ولهذا لا يحكم بفسادها ولا بصحتها ، فهي بمثابة الحكمة المرعية في القضية التي ثبت حكمها بالنص ، وأما إن كان كلام الشارع ظاهراً يمكن تأويله ، فحينئذ يمكن أن نحكم على العلة بالصحة أو الفساد ، فإذا سنحت علة توافق الظاهر ، فهي تعصمه عن التخصيص بعلة أخرى لا ترقى مرتبتها على العلة القاصرة »[3] . ثم قال : « وفي ذلك سر وهو أن الظاهر إذا كان يتعرض للتأويل ، ولو أُولَ ، لخرج بعضُ المسميات ، ولارتدَّ الظاهر إلى ما هو نص فيه ـ فالعلة في محل الظاهر كأنها ثابتة في مقتضى النص متعدية إلى ما اللفظ ظاهر فيه ، حيث عصمته عن التخصيص والتأويل ، فكان ذلك إفادة ، وإن لم يكن تعدياً حقيقياً ، فلا يتجه غير ذلك في العلة القاصرة ، فليفهم الناظر ما يرد عليه من ذلك »[4] .

---

(١) البرهان : فقرة : ٧٨٤ .

(٢) البرهان : فقرة : ١٠٩٠ ـ ١٠٩٧ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) البرهان : فقرة : ١٠٩٥ .

الفصل السادس

الاستدلال

٢١٧ ـ الاستدلال : عند إمام الحرمين هو : « تعليق حكم بمعنىً مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي ، من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه »[١] .

ومن يتابع كلامه ، يجد الاستدلال عنده قسيمَ القياس ؛ فالأدلة والأصول عنده رضي الله عنه ، كما تكرر ذلك ـ نطقُ الشارع[٢]: الكتاب والسنة .

هذه أدلة الشريعة عند إمام الحرمين حقيقةً ، ثم وجد الإجماع يستند إلى خبرٍ مقطوعٍ به ، فصار أصلاً تالياً للكتاب والسنة ، ثم رأى أن على العالم المجتهد أن يستنبط من هذه الأصول الثلاثة ، وكأن هذا الاستنباطَ يقع على قسمين : لأنه إما أن يُعلَّق الحكمُ بمعنىً مناسب مع وجود أصل يشهد له ، وذلك هو القياس ، وإما أن يجد المعنى المناسبَ ولا يجد الأصلَ المعينَ الذي يشهد له ، وذلك هو الاستدلال ، وإنما يجد تفاريق أدلة وقرائن أحوال تشهد برعاية هذه المصالح[٣] . .

فالاستدلال على هذا ، هو المصلحة المرسلة في لسان الأصوليين بعدَه ، وهو الاستصلاح[٤] كما سماه ، أو هو : كل دليل ليس بنص

(١) البرهان : فقرة : ١١٢٧ . (٢) البرهان : فقرة : ٤٨٧ .

(٣) انظر المستصفى : ٣١١/١ ، الاعتصام : ١١١/٢ .

(٤) لعل إمام الحرمين هو أول من سمىٰ المصلحة المرسلة استصلاحاً ، فإن الخضري رحمه الله في كتابه أصول الفقه : ٣٠٣ يقول : (يسميه الغزالي الاستصلاح) : أي يرى أن أول من سماه بذلك الغزالي . ولما كان إمام الحرمين شيخ الغزالي ، ووجدناه يسميه بذلك ، فلا شك أن الغزالي أخذ هذا عن إمام الحرمين ، ولعل الخضري لم يطلع على تسمية إمام الحرمين .

ولا إجماع ولا قياس[1] ؛ وربما يشهد لهذا التعريف قول إمام الحرمين عن الحنفية ، حينما قالوا برد الخبر : إذا روجع الشيخ المروي عنه ، فأنكره .
فقال : إنهم يحتجون بـالشهادة على الشهـادة . . . . وربما أطلقـوا استدلالاً ، وقالوا : قد ذكرتم أن التعويل على ظهور الثقة ، وتردُدُ الشيخ لا شك يخرمها[2] .

فهو يسمى ردهم هذا (استدلالاً) ويطلقه في مقابلة ردهم الأول ، الذي هو في الواقع قياس الخبر على الشهادة ، مما يوضح أن الاستدلال عنده هو الدليل الذي ليس بنص ، ولا إجماع ولا قياس .

٢١٨ ـ والأئمة الأربعة رضي الله عنهم قائلون بالمصلحة[3] مستدلون بها ، ومع أن الغزالي لا يَعُدُّها أصلاً ، بل يعدها من الأصول الموهومة ، إلا أنه يفسر ذلك بمعنى أنها لا قوة لها في ذاتها ، بل هي ترجع أيضاً إلى الكتاب والسنة ، جاء في المستصفى قوله :

« فإن قيل قد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة ، فليلحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً .

قلنا : هذا من الأصول الموهومة ، إذ من ظن أنه أصل خامس ، فقد أخطأ ، لأنا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع ، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصودٍ فُهِمَ من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي

---

(١) شرح جمع الجوامع : ٢/٢٨٢ . (٢) البرهان : فقرة : ٥٩٦ .

(٣) أصول التشريع لحسب الله :١٢٧ ، مالك لأبي زهرة : ٤٠٤ ، المصلحة في التشريع الإسلامي لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد : ٦٠ .

لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مُطَّرحة ، ومن صار إليها ، فقد شرع »[1] .

وهذا من الغزالي دقة في التعبير يفسر بها رأيه في الأصول ، الذي أخذه ـ لا شك ـ عن شيخه إمام الحرمين ، الذي يرى أن الأصول ترجع إلى نطق الشارع : (الكتاب والسنة) والإجماع ، وما يُستنبط منها ، ويَستَنِدُ إليها . وهذا في الوقت نفسِه يشير إلى رأيه فيما يُعتَبرُ من المصالح المرسلة ، ذلك أن الآراء تختلف في اعتبار المصلحة المرسلة والأخذ بها ، وقد حكى إمام الحرمين هذا الخلاف قائلاً :

« ... فالمذاهب إذاً في الاستدلال ثلاثة :

أحدهما ـ نفيُه والاقتصار على اتباع كلِّ معنىً له أصل ، وهذا كلام القاضي أبي بكر الباقلاني ، وجماعة من متكلمي الأصحاب .

الثاني ـ جوازُ اتباع وجوهِ الاستصلاح والاستصواب ، قَرُبَت من موارد النص أو بعدت ، إذا لم يَصُدَّ عنها أصل من الأصول الثلاثة : الكتاب والسنة والإجماع ، وهذا هو مذهب مالك رضي الله عنه .

والمذهب الثالث : التمسك بالمعنى ، وإن لم يستند إلى أصل ، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة . وهذا هو مذهب الشافعي ، ومعظم أصحاب أبي حنيفة »[2] .

---

(١) المستصفى : ١/٣١٠ .

(٢) البرهان : فقرة : ١١٣١ .

ثم جاء الغزالي برأيٍ آخر « فذهب إلى أن المناسب إن وقع في رتبة التحسين والتزيين ، لم يُعتبر حتى يشهدَ له أصلٌ معين ، وإن وقع في رتبة الضروري ، فميله إلى قبوله ، لكن بشرط . قال : ولا يبعد أن يؤدي إليه اجتهادُ مجتهد ، واختَلَف قولُه في الرتبة المتوسطة ، وهي رتبة الحاجي ، فرده في المستصفى ، وهو آخر قوليه ، وقبله في شفاء الغليل »[1] .

٢١٩ ــ وأما إمام الحرمين ، فهو من القائلين بالمصلحة بشرطٍ هو : القرب من معاني الأصول التي أشار الشارع إلى اعتبارها . ويقول : إن « هذا بحر الكلام ، فقد ثبتت أصول معللة ، اتفق القايسون على عللها ، فقال الشافعي : أَتَّخِذُ تلك العللَ معتصمي ، وأجعل الاستدلالات قريبة[2] منها ، وإن لم تكن أعيانَها ، حتى كأنها مثلاً أصول ، والاستدلال مقيد بها ، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع ؛ فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها ، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يرده أصل ، كان استدلالاً مقبولاً »[3] .

وفي أكثر من مناسبة رأينا إمام الحرمين في كتبه يصرح بأن القول

---

(١) الاعتصام : ١١٢/٢ والمستصفى : ٢٩٣/١ ومابعدها .

(٢) جاء في الرسالة للشافعي ، فقرة : ١٣٣٤ : « والقياس من وجهين : أحدهما : أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه . وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به ، وأكثر شبهاً فيه . وقد يختلف القايسون في هذا . » ومع أن هذا يشهد بقول الشافعي بالمصلحة ، وإشارته إلى الاختلاف فيها ، نجدُ أن بعضَهم أخذ منها أن الشافعي يقول بالمصلحة ، واعتبر هذا نوعاً من التوسع في القياس .

(٣) البرهان : فقرة : ١١٤٢ .

بالمصلحة المرسلة ليس على إطلاقه ، فمن ذلك قوله :

« ونحن نعلم أنه لم يفوض إلى ذوي الرأي والأحلام أن يفعلوا ما يستصوبون ، فكم من أمر تقضي العقولُ بأنه الصواب في حكم الإيالة والسياسة ، والشرع واردٌ بتحريمه . فلسنا ننكر تعلق مسائل الشرع بوجوه من المصالح ، ولكنها مقصورة على الأصول المحصورة ، **وليست ثابتة على الاسترسال في جميع وجوه الاستصلاح ومسالك الاستصواب** »[1] .

ويَزداد رأيه وضوحاً حين تقرأ في البرهان قوله : « فنقول لمالك رحمه الله : أيُجَوِّز التعلُّقَ بكل رأي ؟ فإن أبى ، لم نجد مرجعاً نقَرُّ عنده ، إلا التقريبَ الذي ارتضاه الشافعي : وإن لم يذكر ضبطاً ، وصرح بأن مالا نص فيه ، ولا أصل له ، فهو مردودٌ إلى الرأي المرسل واستصوابِ ذوي العقول ، فهذا الآن اقتحامٌ عظيم ، وخروجٌ عن الضبط . . . ولو صح التمسك بكل رأي من غير قُرب ومداناة ، لكان العاقل ذو الرأي ، العالمُ بوجوه الإيالات إذا راجعَ المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ ، ولا أصل يضاهيها ـ لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده ، والأليق بطرق الاستصلاح ، وهذا مركب صعب لا يجترىء عليه متدين ، ومساقُه ردُّ الأمر إلى عقول العقلاء ، وأحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك »[2] .

ويبين مصدر الخطورة في ذلك فيقول : « وجوه الرأي تختلف باختلاف الأصقاع والبقاع والأوقات ، ولو كان الحكم ما ترشد إليه العقول في طرق

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٤٠ ، وانظر مالك لأبي زهرة : ٣٧٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ١١٣٩ .

الاستصواب ـ ومسالكه تختلف ـ للزم أن تختلف الأحكام باختلاف الأسباب التي ذكرناها ، ثم عقولُ العقلاء قد تختلف وتتباين على النقائض والأضداد في المظنونات ، ولا يلزم مثلُ ذلك فيما له أصل أو تقريب ، فإن شوفَ الناظرين إلى الأصول الموجودة ، فإذا رمقوها ، واتخذوها معتَبرهم ، لم يتباعد أصلاً اختلافهُم .

ولو ساغ ما قاله مالك رضي الله عنه ـ إن صح النقل عنه ـ لاتخذ العقلاء أيام كسرى أنو شروان في العدل والإيالة معتبرهم »[1] .

٢٢٠ ـ ويلاحظ هنا أن إمام الحرمين يتشكك في نسبة هذا الرأي إلى الإمام مالك ، وأتى بأداة الشرط (إن) التي هي الأقوى في إفادة الشك . ويبدو أن تشكك إمام الحرمين كان في موضعه ، يقول الآمدي . « نُقل عن مالكٍ أنه يقول بالمناسب المرسل ، مع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقلَ إن صح عنه ، فالأشبه أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً ، لا فيما كان من المصالح غيرِ ضروري ، ولا كلي ، ولا وقوعه قطعي »[2] .

ويقول الشاطبي أيضاً عن الإمام مالك : « إنه استرسل فيه ـ في قسم العادات ـ استرسال المدلّ العريق في فهم المعاني المصلحية » ولكنه يؤكد أن ذلك لم يكن بغير ضابط ، فيقول : « نعم ، مع مراعاة مقصود الشارع ألّا يخرج عنه ، ولا يناقض أصلاً من أصوله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنه خلع الرِّبقة ، وفتح باب

---

(١) البرهان : فقرة : ١١٤٠ .

(٢) الإحكام : ٤/٢١٦ .

التشريع ، وهيهات ما أبعده من ذلك !! رحمه الله ، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتباع ، بحيث يخيل لبعضٍ أنه مقلد لمن قبله .

بل حكي عن أحمد بن حنبل أنه قال : إذا رأيت الرجل يبغض مالكاً ، فاعلم أنه مبتدع ، وهذه غاية في الشهادة بالاتباع »[1] .

ومانريد أن نقولَه : إن الإمام مالكاً من القائلين بالمصلحة ، لا مقتصراً على الضرورة ، كما توقع الآمدي ، ولا منسلاً عن الربقة كما حكاه الآخرون .

٢٢١ ــ وخلاصة ما قلناه : إن الائمةَ والفقهاء مجمعون على الأخذ بالمصلحة المرسلة ، وليس اختلافُهم في أصلها ، بل في مدى الاعتماد علىٰ العقل في إدراكها ، وإن ما نسب إلى الإمام مالك من انسلالٍ عن الربقة بسبب استرساله في المصالح غيرِ صحيح ، وإن إمام الحرمين من القائلين بالمصلحة المرسلة بشرط أن تكون قريبة مما يشهد به الشارع ، وثبت في نصوص أخرى[2] .

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) يرى الأستاذ أبو زهرة رحمه الله أن هذا (التقريب) يجعل المصلحة من باب القياس حيث خرجت من الإرسال إلى التقييد ، ويبني على هذا رده لقول القرافي المشهور : « المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق » فيقول الأستاذ أبو زهرة : « وإن الادعاء بأن الشافعية والحنفية قد أخذوا بالمصلحة المرسلة فيه نظر ، وقد ذكرته عدة كتب ، ذكره الأسنوي والشاطبي » وبعد سرد كلام الشاطبي يقول : . . . « وإن أخذ بها بشرط أصل قريب ، أو أصول قريبة ، فقد خرجت عن الإرسال إلى التقييد ، ويعد ذلك من باب القياس » ثم يقول عن رأي الغزالي : « ليس ذلك من باب المصلحة المرسلة في شيء لأن الضرورات تبيح المحظورات » (انظر كتابه أصول الفقه : ٢٧١) ويلاحظ أنه هنا يخالف ما قاله في كتابه : (مالك : ٤٠٤) حيث قال : « إن الفقهاء أجمعوا على اعتبار المصلحة المرسلة » .

٢٢٢ ـ ويبقى بعد أن رأينا إجماعَ العلماء على الأخذ بالمصلحة واعتبارها أن نعرض لآرائهم في العمل بها إذا عارضت نصاً من النصوص .

والذي قال به الأئمةُ الأربعة هو عدم الأخذ بالمصلحة في مقابلة النص ، بل لم يفترضوا ذلك مجرد فرض ، وقال أستاذنا الدكتور مصطفى زيد وهو بصدد سرد الحقائق التي استخلصها من بحثه عن المصلحة في المذاهب الأربعة :

« والحقيقة الثالثة : أنه لم يَفرض أحدٌ من الأئمة مصادمةَ المصلحة للنص أو للإجماع ؛ لأنها لا يمكن أن تعتبر أساساً يبنى عليه أصل ما ، ولأنها ـ في الحالات القليلة التي تقع تندرج تحت قاعدة أخرى هي : أن الضرورات تبيح المحظورات . وليس معنى هذا اعتبارُ المحظور الذي أباحته الضرورة مباحاً دائماً ، فإن الضرورات تقدر بقدرها . . وواضح أن هذا إنما يقبل في المصالح الضرورية ، لا في الحاجية ، ولا في التحسينية »[1] .

٢٢٣ ـ وتمضي الأمةُ على هذا الرأي فيما نعلم حتي يخرج عليها الطوفي برأيه في المصلحة وهو « لا يشبه المذاهبَ الأربعةَ ، ولا الظاهرية ، ولا الشيعة ، ولا الخوارج ؛ إذ يقوم على افتراض أن المصلحة تخالف النصَّ والإجماع أحياناً ، وأن رعايتها هي المقصد العام للتشريع ، أما النص والإجماع فوسيلتان ، فهو مذهب يقدمُ رعايةً المصلحة على كل دليل سواها[2] » .

---

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي : ٦١ .

(٢) المصلحة في التشريع الاسلامي : ٦٣ .

٢٢٤ ـ وهذا الرأي لا شك أكثرُ من شجاع ، إذ نجد « ابنَ تيمية وتلميذَه ابنَ القيم حُرَّيْن شجاعين ، ولكن في دائرة معينة ، لا يريان داعياً للخروج منها ، هي دائرة النصوص ، نعم يرى كلاهما أن المصلحَة تجب رعايتُها وبناءُ الأحكام عليها ، ولو لم يرد بها نص خاص ، ولم يجُمع عليها بذاتها علماءُ المسلمين ، ولم يَسبِق لها نظير يصدُق حكمهُ عليها . لكن هذا لا يعني بأية حال معارضةَ النصوص أو الإجماع للمصلحة أو هو ـ بعبارة أدق ـ لا يعني تقديم المصلحة على النصوص والإجماع إن فرض أنها عارضتهما[1] » .

وابن تيمية وابنُ القيم بهذا لم يخرجا على إجماع الفقهاء ، أو على الأئمة الأربعة ، وأول من قال بتقديم المصلحة إذا تعارضت مع النص هو نجمُ الدين الطوفي ، وقد يكون الطوفي عدل عن هذا الرأي ، فهناك شواهد وأدلة ترجح ذلك[2] ، وأياً كان الأمر ، فقد انفرد الطوفي بهذا الرأي ـ الذي لم يشع إلا أخيراً وأثار موجة من الأبحاث ، كانت في جملتها تؤيد رأيَ الجمهور بأن المصلحة لا تعارض النصَّ . وتهاجم الطوفي ، وقد كان العلامة محمد زاهد الكوثري رحمه الله أكثر عنفاً في هجومه ، ونُعرض عن هجومه ، ونكتفي بما يشهد برأيه قال :

« وأما المصلحة المرسلة وسائر المصالح المذكورة في كتب الأصول ، وكتب القواعد ، **ففيما لا نص فيه باتفاق بين علماء المسلمين** ؛ فلا يتصورُ

---

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي : ١٦١ .

(٢) ارجع إلى بيان ذلك في (المصلحة في التشريع الإسلامي لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد : ١٦٢) .

الأخذُ بها عند مخالفتها لحجج الشرع . . . . ومن الذي ينطق لسانهُ بأن المصلحة قد تعارض حججَ الله من الكتاب والسنة والإجماع؟ إن القول بذلك قولٌ بأن الله لا يعلم مصالحَ عباده ؛ فكأنهم أدرى بها حتى يُتصوّر أنْ تعارضَ مصالحُهم الأحكامَ التي دلت عليها أوامُر الله المبلغةُ على لسان رسوله . . .[1] » .

٢٢٥ ــ ويبقى رأيُ إمام الحرمين في موقف المصلحة تجاه النص .

لم يحدثنا إمامُ الحرمين برأيه في هذا الموضوع تجاه ، ويبدو أنه لم يُطرَح أصلاً ، ولم يُفرض ، ولكننا نستطيع أن نقول : **إنه لا يُعْمل المصلحةَ أبداً مادام هناك نص** ، وذلك واضح من استقرائنا لآرائه في كتبه المختلفة .

ومن ذلك :

* تأكيده الدائم أن أصول الفقه هي : الكتاب والسنة والإجماع ، وما بعد ذلك استنباط منها ، سواء كان قياساً أو مصلحة[2] ، فإذا كانت المصلحة استنباطاً من النص ، فكيف يُعمل بها في معارضة النص .

* ثورته الهائجة على القائلين بجواز الزيادة في التعزيرات على مبالغ الحدود وقوله : إن ذلك انسلالٌ من الدين[3] .

* يقول عن الأحكام التي يُدوِّنها ولم يُسبق إليها : « **ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئاً ، بل ألاحظُ وضعَ الشرع** ، وأستثير معنىً يناسب

---

(١) انظر مقاله كاملاً في (مقالات الكوثري) مطبعة الانوار ١٣٧٣هـ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٨٧ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٢١ ، ٣٣٠ .

ما أراه وأتحراه ، وهكذا سبيلُ التصرف في الوقائع المستجدَّة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء مُعَدَّة . . .[1] » .

فهو يحدد طريقه في الاجتهاد : يلاحظ وضعَ الشرع ، يستثيرُ معنىً يناسب ما يراه ، فمن كان كذلك ، فهل يقدمُ المصلحةَ على النص . . ؟

وهو يؤكد أن الاجتهاد لابد أن يلاحظَ وضع الشرع وحدوده ، فيقول عن أصحاب رسول الله ﷺ : « . . . حكموا في كل واقعة عَنَّت ، ولم يجاوزوا وضع الشرع ، ولا تعدَّوْا حدوده[2] » .

* ويبين أنه في اجتهاده متبعٌ لمواقع النصوص حيث مصادر الشريعة ، فيقول مثلاً :

« وأنا الآن أذكر فصولاً أنتحي فيها منشأ الحق ويُنبوعه[3] » فهل للحق منشأ وينبوع إلا نصوص الشرع ؟!

* وربما كان فصلُ الخطاب في هذه القضية قولَه : « إنا لا نُحدث لتربية الممالك في معرض الاستصواب مسالك ، لا يُرى لها من شِرعة المصطفى ﷺ مدارك[4] » فهذا نصٌّ منه بأنه في الاستصواب والاستصلاح لا يحدث أمراً إلا وله مدرك من الشريعة .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .
(٢) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .
(٣) الغياثي : فقرة : ٥٠٨ .
(٤) الغياثي : فقرة : ٣٦٦ .

* ويشهد بذلك أيضاً ردُّه للرأي القائل بأن حدَّ الخمر كان أربعين ، ثم زيد إلى ثمانين أخذاً بالمصلحة ، وبنَوْا على هذا أنه يجوز للإمام أن يزيد في العقوبات المقررة في الشرع ، ولكن إمام الحرمين يقول في ثورةٍ على هذا الرأي « هذا قول من يأخذ العلمَ من بُعدٍ ، ليعلم السائلُ أن عقوبةَ الشارب لم تَثْبت مقدّرةً ، ولم يكن فيها توقيفٌ[1] » .

فهو لا يرضي هذا الرأيَ الذي يريد أن يُثبت أن بالمصلحة تَغَيرَّ الحكمُ الثابتُ بالنص ، ويرفضُه بعنف .

ولعل فيما قاله رداً على مالك رضي الله عنهما ، ما يكفينا في هذا الباب ومنه قوله : « . . . ومالكٌ ينحلُّ بعضَ الانحلال في الأمور الكلّية ، حتى يكاد يثبت في الإيالات والسياسات أموراً لا تناظر قواعد الشريعة ، وكان يأخذُها من وقائعَ وأقضيةٍ لها محاملُ على موافقة الأصول بضربٍ من التأويل ، فكان يتمسك بها ، ويتخذها أصولاً ، ويبني عليها أموراً عظيمة[2] » .

هذا قوله عن مالك ، مع أن مالكاً رضي الله عنه « لم يجعل أحكامَ العقل في المصالح تعدو طورَها ، وتجوز موضعَها ، فلم يجعلْها معارضةً للنصوص القاطعة والأحكام الاجماعية[3] » .

فمن هذا نؤكد أن إمام الحرمين لا يقول بإعمال المصلحة في مقابلة

---

(1) الغياثي : فقرة : ٣٢٩ .

(2) الغياثي : فقرة : ١١٨١ .

(3) مالك لأبي زهر : ٤٠٤ .

النص ، وربما لم يكن الأمر في حاجة إلى تأكيد ، فالمسلمون أجمعون منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى اليوم لم يقولوا بالمصلحة في مقابلة النص ، باستثناء نجم الدين الطوفي[1] . يظهر هذا مما قدمناه ، ومن يقرأ البحث الممتع (المصلحة في التشريع الإسلامي) لأستاذنا الدكتور مصطفى زيد يجد استقراءً كاملاً ، واستقصاء شاملاً لآراء الأئمة والفقهاء - يشهد بذلك الذي قلناه .

٢٢٦ ـ وفي عصرنا هذا نهضةٌ فقهية تشريعية مشكورة ، يقودها أئمة أعلام ، مشكورةٌ جهودهم ، مقدرٌ فضلُهم وعلمُهم ، وبدأ الفقه الإسلامي يحيا من جديد متحرراً من روح العصبية المذهبية ، والجمود الفكري ، وكانت المصلحة المرسلة من الموضوعات التي أعيدت دراستُها ، وتناولتها الآراء والأبحاث ، وقد اتفقت الآراء على الأخذ بالمصلحة ، واعتبارِها أصلاً لبناء الأحكام عليها .

ولكن الخلافَ فيما إذا تعارضت المصلحةُ مع النص ، فهل يقدمُ النص ، أم تقدم المصلحة ؟ .

وسنعرض لأدلة القائلين بتقديم المصلحة على النص ، أما القائلون بتقديم النص على المصلحة ، فلعل أدلتَهم واضحة مما قدمناه ، أو هم في الواقع ليسوا بحاجة إلى دليل .

عمدة القائلين بتقديم المصلحة على النص ما أثر عن السلف رضوان الله

---

(١) مالك لأبي زهرة : ٤٠٤ .

(٢) أشرنا قبلاً إلى ترجيح أستاذنا الدكتور مصطفى زيد رجوع الطوفي عن رأيه هذا .

عليهم من مثل : استخلاف أبي بكر لعمرَ ، ولم يستخلف رسولُ الله ﷺ ، وجمع صحف القرآن المتفرقة ، ولم يجمعها رسول الله ﷺ ، وأسقط عمرُ سهمَ المؤلفة قلوبُهم من الصدقات ، وهو ثابت بالنص ، وأسقطَ حدَّ السرقة عام المجاعة وهو منصوص ، وجعلَ حد الشرب ثمانين ، ولم يكن كذلك من قبل ، وتركَ التغريبَ في حد الزنا حين لحق أحد المغرَّبين بالروم وتنصَّر ، وقتلَ الجماعةَ بالواحد حين اشتركوا في قتله ، وكان يشاطرُ من يتهمُه من الولاة مآله ، لاختلاط أموالهم الخاصة بأموالٍ ربحوها بسلطان الولاية ، ومَنَعَ بيعَ أمهات الأولاد ، وكنّ يُبعَن زمنَ رسول الله ﷺ ، ونفى نصرَ بنَ حجاج ـ كان شابا جميلا ـ حين سمع بعض النساء يشيب به بما يغريه وجمع عثمانُ الناسَ على مصحف[1] واحد وأحرق ما عداه. . واتفق الخلفاء الراشدون على تضمين الصناع ، منعاً لتهاونهم فيما في أيديهم[1] .

وكذلك يستمسكون بما قاله الشاطبي في الموافقات من أن مالكاً يقدم المصلحة على الخبر .

٢٢٧ ــ والحق أن هذا لا ينهضُ بحالٍ لتقديم المصلحة على النص لما يلي :

أ ـ ما رُوي عن مالك من تقديم المصلحة على النص إنما يكون مع خبر الآحاد ، فقد سبق أن رأينا أنه لا يقدم المصلحة على النصوص القطعية[2] .

---

(١) أصول التشريع لأستاذنا الشيخ علي حسب الله : ١٢٢ ومابعدها .

(٢) مالك لأبي زهرة : ٤٠٤ .

ب ـ ما استدلوا به عن السلف لا يسلَّم له من وجوه ، منها : أن هذه القضايا قابلة للمناقشة والتأويل ، فقد رأينا مثلاً إمام الحرمين يؤكد أن حد الشرب لم يكن فيه تقدير من الرسول[1] ﷺ ، ويمكن أن نقول : إن سهم المؤلفة أسقطه الفاروق رضي الله عنه لأنه لم يعد هناك تأليف ولا مؤلَّفة ، وأن التأليف مرجعه نظر الإمام وإن شاء تألف وإن شاء رفض التأليف أو ألغاه . وأما حدُّ السرقة فشيوع المجاعة يوحي بأن السرقة تمت تحت الاضطرار ، وخصوصا للضرورة وهي شبهة كافية لإسقاط الحد .

فهذه النماذج والأمثلة إما إعمالٌ للمصلحة في غير مورد النص ، وإما إعمال للمصلحة لعدم توافر العمل بالنص ، ولا تعطيل فيها للنص ،ولا إهمال من أجل المصلحة .

وإمام الحرمين يقول عن هذه القضايا المأثورة عن الصحابة : « لها محامل بضرب من التأويل[2] » .

جـ ـ وقد لا يسلَّمُ هذا التأويل الذي أشرنا إليه لمن يقول به ، فلنسلِّم بأن الصحابة رضي الله عنهم قدموا المصلحة على النص ، فهل معنى ذلك أن يفعل هذا غيرهم[3] ؟

من كان في فضل أبي بكر ، وفقه عمر ، وقضاء علي ، ومنزلة عثمان فليفعل مافعلوا !!!

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٢٩ .

(٢) البرهان : فقرة : ١١٨١ .

(٣) لابن القيم كلام جيد في بيان أن قول الصحابة ليس كقول غيرهم لأن عندهم من علم الشريعة وفقه كتابها مالن يكون عندنا (إعلام الموقعين : ١٤٧/٤) .

وعند التمحيص نرى لعمرَ النصيب الأوفى في هذا الباب ، ومن كعمر ؟ مَنْ كعمر الذي نزل الوحي برأيه في الأسرى ، وبرؤ ياه في الأذان ، وبأمنيته في حجاب أمهات المؤمنين « كان يشير على النبي عليه الصلاة والسلام بحجب نسائه ، ويبلغ ذلك إحدى أمهات المؤمنين « زينب رضي الله عنها » فتقول له : إنك علينا يا ابن الخطاب ، والوحي ينزل في بيوتنا !! وتنزل آية الحجاب تأمر المسلمين ألا يسألوهن إلا من وراء حجاب[1] » ويعترض الرسول ﷺ وهو يتهيأ للصلاة على عبد الله بنِ أُبيٍّ بنِ سلول ، فما كان إلا يسيراً حتى نزل قوله تعالى ﴿ وَلاَ تُصَلِّ عَلى أَحَدٍ مِنهُمْ مَاتَ أَبَداً ﴾ (التوبة : ٨٤) ويكفي عمر أن يقول له المصطفى ﷺ ، وهو يستأذنه للحج ، يقول له المصطفى : « يا أخي لا تنسنا من دعائك » بل ربما كان نصاً قاطعاً فيما نحن بسبيله ما روي عن النبي ﷺ :

« قد كان قبلكم من بني إسرائيل رجالٌ يُكَلَّمُون من غير أن يكونوا أنبياء ، فإن يكن في أمتي أحد فعمر » وقوله ﷺ : « إن الله وضع الحق على لسان عمر يقول به[2] » . هذا عمر !! فمن كعمر ؟! من كصحب عمر أولئك هم النجوم ، بهم الاقتداء ، بهم الهداية ، وهم الأفقه لمعاني الشريعة ، والأعلم بمرماها ومغزاها .

---

(١) أخرجه ابن مردويه عن ابن مسعود . وأخرجه البخاري وابن جرير وابن مردويه عن أنس (الدر المنثور في التفسير بالمأثور : ٥/٢١٣) .

(٢) هذه الأخبار في فضل عمر واردة في الصحيح متفق عليها من البخاري ومسلم ، إلا الأخير فهو في مسند أحمد والترمذي وابن ماجه . وانظر عبقرية عمر : من ١٨٠ إلى ١٩٥ فقد أورد فيها العقاد كثيراً من إلهام عمر .

د ـ وعلى طول تاريخ شريعتنا الغراء منذ عهد الخلفاء الراشدين ، على طول هذا التاريخ الذي زاد على الألف من السنين ، لم نجد فقيهاً لا من الأئمة الأربعة ولا من أساتذتهم وشيوخهم ، ولا من تلاميذهم وأتباعهم ، ولا من أندادهم وقرنائهم ، ولا من الناشئين بعدهم ، لم نجد من هؤلاء من يقول بتقديم المصلحة إذا عارضها النص ، ولا شك أن لذلك مدلولَه ، فكأنهم رأوا أن الصحابة رضي الله عنهم فتحوا باب الاجتهاد في المصلحة وقدموها على النص ، ولكنهم هابوا الموقف ، وهابوا هذا الباب ، فأجدر بنا أن نكون أكثر هيبة ونقف عندما وقفوا .

وإذا كنا نقول استنتاجاً ، فإن إمام الحرمين قد صرح به ورآه من قبل حيث رأى حياة الصحابة وأئمةِ التابعين رضي الله عنهم قد استمرت نحو مائة سنة ، فلا شك أنهم عرض له في طول هذه الفترة كلُّ ما يمكن أن يعرض للجماعة المسلمة ، فليس لنا أن نجري في الاستصلاح من غير أن يكون بين مسلكنا ومسلكهم مداناة ، ونص كلامه في البرهان :

« يتبين من نظر الصحابة رضي الله عنهم في مائة سنة ، ومن نظر أئمة التابعين أن ما قاله مالك رضي الله عنه وما استشهد به لا يحكم به ؛ ونحن نعلم أن الأمد الطويل لا يخلو عن جريان ما يقتضي ما يعتقده مالك ثم لم يجر[1] » أي : أن ما استصوبه مالك من زيادة في العقوبات ونحوها في وقائع لا شك جرت مثلها في أيام الصحابة ، فإذا ليس له أن يحكم بغير ما حكموا .

ويعنينا هنا ما يظهر واضحاً من كلامه من أن للصحابة وأئمة التابعين

---

(١) البرهان : فقرة : ١١٥٥ .

ما ليس لنا ، ولعل ابن القيم في الفصل الذي عقده حول الأدلة على وجوب اتباع الصحابة كان أكثر وضوحاً ، فقد جاء فيه : إن للصحابة مدارك ينفردون بها عنا[1] .

ونحن نقول هذا من باب السير مع الخصم ، وإلا فالواقع والاستقصاء في البحث يثبت أن أخذ الصحابة بالمصلحة في مقابلة النص (أبدا) لم يكن تعطيلا للنص وإحلالا لها محله . بل كان استثناء لجزئية أو ضرورة أو لعدم توافر الشروط أو لنحو ذلك من التأويلات المحتملة الممكنة .

وكما قال الغزالي : فهذا لو قضينا به ، فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره أحد » .

هـ - وهناك خطورة كبرى في تغليب المصلحة على النص ، فمن الذي يقرر أن هذه المصلحة من جنس ما يعطل النص ؟؟ لا تقولوا : يقوم بذلك أهل الحل والعقد من الفقهاء والمجتهدين ، فأين هم الآن ؟ وهل أخذوا أماكنهم في قيادة الفكر والتشريع ؟ إنهم غرباء في ديارهم يُفتاتُ عليهم ، ولا يُسمع لقولهم ، مهاجرون في داخل دارهم أو في خارجها طوعا أو كرها . لما رأوا ما رأوا فروًا بدينهم .

إن ما نراه الآن من تربص مبتدعةِ هذا الزمان بالدين ، وهم الأعلى صوتاً والأقوى وسائلاً : يملكون من الإمكانات ما يقدرون به على جعل البهرج الزائف إبريزاً خالصاً ، إن ما نراه يدعونا إلى أن نغلق هذا الباب بجلاميد الصخور ، إن هؤلاء المضللين لووقعوا - وآهٍ لو وقعوا - على ما قاله

---

(١) إعلام الموقعين : ١٤٧/٤ .

الأساتذة الأجلاء[1] من تقديم المصلحة على النص ، لطاروا بها فرحين ، وتنادوا مصبحين ، ولزخرفوا ما زخرفوا ، وبدلوا ما بدلوا باسم المصلحة وتقديمها على النص ، ولن يعصم منهم آنئذ القول بأن تقدير المصلحة وقطعيتها وضرورتها يجب أن يكون باجتماع أهل الحل والعقد ، فهم

---

(١) الذي نعنيه بهذه الإشارة هو أستاذنا الجليل الشيخ علي حسب الله رحمه الله ، فقد استعرض أدلة القائلين بالمصلحة وأمثلتهم ، وفيما ما يشهد بتقديم المصلحة على النص عند التعارض ، واستعرض أدلة نفاة المصلحة وفندها بعنف . . . ومع أنه ختم كلامه بأن المصلحة التي يُعمل بها في معارضة النص هي المصلحة الضرورية المقطوع بها ؛ فهو يوحي بالاعتداد بالمصلحة وتقديمها على النص [كان ذلك في الطبعة الثانية الصادرة سنة ١٩٥٩م من كتابه القيم : « أصول التشريع الإسلامي »] ثم رأيته أشبع الموضوع بحثاً ، وأفاض فيه في الطبعة الخامسة الصادرة سنة ١٩٧٦م ، وحمل حملة شعواء على دعاة التغريب والانحلال ، والإنسلال من ربقة الشريعة باسم (التجديد) و (التطور) و (التحضر) وتتبع الأمثلة والشواهد التي يعتمدون عليها ،وبين أنه ليس فيها إعمال للمصلحة مع تعطيل للنص ، وانتهى إلى أن المصلحة : « لا يصح أن تكون هادمة للنص ، ولا حالّة محله ، بل تكون كالاستثناء منه ، إذ لو فتح بابُ تقديمها على الإطلاق ، لتغيرت معالم الشريعة ، وزالت قواعدها بمرور الزمن » أ . هـ بنصه ١٨٩ . ففيما بين سنة ١٩٥٩م وسنة ١٩٧٦م [تاريخ الطبعتين] تجمعت أمام عيني الشيخ الجليل نُذُر ، ورأى ما يراد بالشريعة من حوله ، وأيد بحثه بوقائع وأمثلة ونماذج مما يجري من تزييف المزيفين ، وتضليل المضللين ، مما جعل القاريء يدرك الفرق شاسعاً ، والبون واسعاً ، بين كلامه الأول وكلامه الأخير .

وإن من دواعي سعادتنا ، ومما نحمد الله عليه ، أن ما قلناه تعقيباً على كلامه الأول ، برفق رفيق ، قاله رحمه الله بنفسه ، وبنص حروفه تقريباً ، فالحمد لله ، وحده التوفيق والهدى . .

قادرون على أن يصنعوا مجمعاً كاملاً يلبسونه ثياب أهل الحَل والعَقد ، ويخلعون عليهم شارات أهل الحَل والعَقد ، ولعل أساتذتنا الأجلاء بعدما رأو ما رأوا يقولون اليوم : إن من المصلحة أن تبقى المصلحة محصورة في دائرتها لا تتعداها ، ففي قصر المصلحة على المواقع التي لا نص فيها مصلحة كلية قطعية ضرورية . وهي حماية الدين من الزائغين .

نعم . لتبق المصلحة حيث لا نص ، ليقدح من يقدح زنادَ فكره في حدود ذلك ، أما أن تقدم المصلحة على النص فلا ، ولنعتصم بالأئمة السابقين على طول تاريخ شريعتنا ، ولنقتد بهم ، ولنقل معهم : لا نقدم المصلحة على النص .

٢٢٨ ـ لم يتعرض إمام الحرمين للاستحسان ، ولم نر هذا اللفظ فيما رأيناه من كتبه ، وذلك منطقي وواقع ، أما أنه منطقي ، فلأنه حصر الاستنباط في القياس ، وقسيمِه الاستدلال ، فصار الاستحسان من الاستدلال ، وذلك هو الواقع ، فالاحستسان يرجع إلى المصلحة المرسلة ، فهو « لا يخرج عن كونه ترجيحاً لقياس خفي على قياس جلي ، لقوة الأول وتَرجُّح جانب المصلحة فيه ، أو ترجيحاً لمصلحة في أمر جزئي لا يترتب على اعتبارها مفسدةٌ ، وأكثر ما يعتمد عليه الاستحسان المصلحة المرسلة[1] » .

---

(١) أصول التشريع لحسب الله : ١٣٢ ، وانظر مالك لأبي زهرة : ٤٠٤ .

شــرع من قبــلنا :

٢٢٩ ـ اختلفوا في أن النبي ﷺ وأمّته ، بعد البعثة ، هل هم متعبدون بشرع من تقدم ؟

فنقل عن أصحاب أبي حنيفة ، وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه ، وعن بعض أصحاب الشافعي أن النبي ﷺ كان متعبداً بما صح من شرائع مَنْ قبله بطريق الوحي إليه ، لا من جهة كتبهم المبدَّلة ، ونَقْل أربابها .

ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنعُ من ذلك .

هذا ما قاله الآمدي[1] . وإمام الحرمين ينقل عن الشافعي أنه يميل إلى أنه يلزمنا التعلق بشرع من قبلنا إذا لم يرد في شرعنا ناسخ له ، وبنى الشافعي على هذا أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة[2] ، ويقول إمام الحرمين : **وتابع الشافعي معظمَ أصحابه ، بينما الآمدي يقول : بعض أصحابه .**

والذي يعنينا أن إمام الحرمين يرى « أن العقل لا يحيل إيجابَ اتباع أحكام شرع من قبلنا إذا لم يرد في شرعنا ناسخ له . . ولكن ثبت عندنا شرعاً أنا لسنا متعبدين بأحكام الشرائع المتقدمة[3] » أي : أنه يرى أن ذلك جائز عقلاً ، ممتنع شرعاً .

---

(١) الإحكام : ١٩٠/٤ ، وانظر أصول الخضري : ٣٤٦ وأصول أبي زهرة : ٢٩٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤١١ .

(٣) البرهان : فقرة : ٤١٤ .

ويستدل على ذلك « بأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب والسنةوالاجتهاد ، إذا لم يجدوا متعلقاً فيهما ، وكانوا لا يبحثون عن أحكام الكتب المنزلة على النبيين والمرسلين ، قبل نبينا عليهم الصلاة والسلام[1] » .

وأن النبي ﷺ لما بلغه أن عمر كان يراجع اليهودَ في أقاصيص بني إسرائيل نهاه عن صنيعه ، وقال له : « لو كان ابن عمران حياً لما وسعه إلا اتباعي[2] » .

ودليل آخر « أنه لو كان لنا متعلقٌ في شرع مَن قبلنا ، لنبهنا الشارع على مواقع التلبيس ، حتى لا يتعطل علينا مرجعُ الأحكام[3] » .

ووجه ثالث : « أنه كان أسلم من الأحبار المطلعين على مواقع التغيير طائفةٌ منهم : عبدُ الله بن سَلَام ، وقد استشهد الله به في نص القرآن قال : ﴿ .. وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾ (الرعد : ٤٣) وقال : ﴿ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ ﴾ (الأحقاف : ١٠) .

وبالجملة لم يثبت قط رجوُع إمام في عصر من الأعصار إلى تتبع الأحكام من الملل السابقة ، فانتهض ما ذكرناه قاطعاً شرعياً فيما نحاوله[4] » .

---

(١) البرهان : فقرة : ٤١٤ .

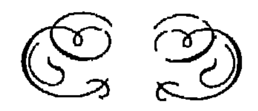
(٢) جزء من حديث أورده أحمد في مسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه ، وقد ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب العلم ، وفي كتاب وجوب اتباعه ﷺ بتحرير الحافظين : الزين العراقي وابن حجر العسقلاني .

(٣) البرهان : فقرة : ٤١٥ .

(٤) البرهان : فقرة : ٤١٥ .

ويرد على من قال بالتمسك بشرائع الماضين دليلَهم ، فيقول :

« فإن تمسك فقهاؤ نا بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ ﴾ (آل عمران : ٦٨) وقوله : ﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ (الحج : ٧٨) وقوله : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً ﴾ (الشورى : ١٣) . قيل : المراد بمساق هذه الآي الردُّ على المشركين ، وبيانُ إطباق النبيين على الدعاء إلى التوحيد ، وكان إبراهيم عليه السلام على مسلكة المعروف رادّاً على عبدة الأوثان ، فلما بُلي رسول الله ﷺ بهم جرت الآي المشتملةُ على ذكر إبراهيم ﷺ في تأييد التوحيد والرد على عبدة الأوثان[1] » .



(١) البرهان : فقرة : ٤١٦ . انظر المستصفى : ١/٢٥١ فيه الرد على المتمسكين بشرائع الماضين على نحو ما قاله إمام الحرمين .

مذهـــــب الصحابـــــي :

٢٣٠ ـ لم يتعرض إمام الحرمين لموقفه من مذهب الصحابة وفتاواهم صراحةً ولم يخصَّها بجزء من حديثه في الأصول ، ولكن الذي لاح لنا أثناء قراءة فقهه أنه يعتد بها ، ويبني عليها أحكامه ، ويشهد لذلك ما يلي :

* عند الحديث عن الأعذار المبيحة لترك الجمعة عدّ منها تمريضَ قريب أو صديق يحُتضر ، ويجد وحشةً من تركه وحده ، ثم قال: « والأصل فيه ما رُوي من أن ابن عمر كان يطيب ليروح للجمعة ، فأُخبر أن فلاناً البدري منزول به ؛ فترك الجمعة وبقي في جواره[1] » .

فهو يبني الحكمَ على الأثر الوارد عن ابن عمر قائلاً : والأصل فيه .

* وعند حديثه عن أصول الفقه وضرورة العلم بها للمفتي ، قال: « وحاصل هذا العلم نظمُ ماوجدناه من سير الصحابة ، وضمُّ ما بلغنا من خبرهم ، وجمعُ ما انتهي إلينا من نظرهم وتتبعُ ما سمعنا من غيرهم ، ولو كانوا عكسوا الترتيب لاتَّبَعْناهم[2] » . يعني بذلك ترتيبَ الأدلة ، فهو يرى أننا نتتبع الصحابة ونسير في الفقه على منوالهم .

* وقال أيضاً في مسألة من مسائل جزاء الصيد : « ثم كلُّ ما وجدنا فيه نصّ خبرٍ أو قضاء للصحابة اتبعناه[3] » .

---

(١) النهاية : ٢/٨١ وجه .

(٢) الغياثي : فقرة : ٥٨٧ .

(٣) النهاية : ٦/٢٣٢ وجه .

ومن كلامه أيضاً وهو يتحدث عن الشروط التي يجب توافرها في المفتي ، قال : « إن شريعة المصطفى ﷺ متلقاها ومستقاها : الكتاب والسنن وآثار الصحابة ووقائعهم في الأحكام[1] ».

ومثل هذه الأمثلة كثير مما يؤكد أنه يأخذ به ، وهو بهذا موافق للأئمة الأربعة في أخذهم بفتوى الصحابي ، وليس صحيحاً ما نقل عن الشافعي أنه لم يأخذ بمذهب الصحابي[2] .

٢٣١ ـ وإذا كان لا بد من تعليق نوجز به أهم ما يميز فكرَ إمام الحرمين ورأيَهُ واتجاهَه في مجال أصول الفقه فإنا نقول :

إن أهم ما لاحظناه أنه ـ رضي الله عنه ـ لم يكن يقف أمام الأدلة والنصوص وقفَة ذهن جاف بطريق رياضي منطقي ـ مع العلم بأنه من أعلام المتكلمين المتمنطقين ـ وإنما كان يرى دائما ما حول النصوص من قرائنَ وشواهدَ قد يؤيدُها ، وقد يعارضُها وربما ينقضُها ، وله في ذلك بصيرةٌ عجيبة نادرة ، وكان يتخذ من ذلك سبيلاً إلى الاطمئنان الذي هو المعرفة الحقة فعلاً في نظره ، فلم يكن يقف أمام الأدلة وقفة العقل البارد الجامد ، بل وقفة القلب الحي الذي يحيط بكل ما حول الدليل من قرائن ، مع إدراك فَطِن لكليات الشريعة ومقاصدها . .

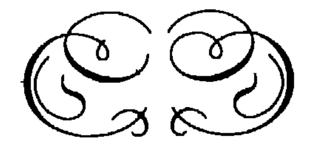
وهو بهذا عالمٌ مسلم يرى البحثَ عبادةً وقربة لله تعالى ، يعطيه روحَه وقلبَهُ ، ويخْلص له نفسهَ ، ويستلهمُ من الله الصواب ، فالمباحثة والمناقشة عنده ليست صناعة وتفنناً ، وإنما ـ كما قلنا ـ عبادة وقربة . .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٥٧١ .

(٢) أصول الفقه لأبي زهرة رحمه الله : ٢٠٥ .

وكثيراً ما كان ـ رضي الله عنه ـ يصرح بأنه يجد في هذا ثلج اليقين ، أولا يجد في ذاك برد الحقيقة واطمئنان القلب ؛ ومن هنا كان ما لاحظنا من عنايته الكاملة بالقرائن والشواهد التي تحيط بالدليل .





البَابُ الثّاني
خصَائصُ فقهِ إمَام الحَرمينْ

تمهيـــــد :

٢٣٢ ـ بعد أن رأينا اتجاه إمام الحرمين ومنحاه في أصول الفقه على ضوء ما قرأناه له في هذا المجال . سنحاول في هذا الباب أن نبرز أهمَّ ملامح وسمات فقه إمام الحرمين ، كما ظهرت لنا من خلال قراءتنا لفقهه ، وقد وجدنا من الخصائص والسمات المميزة لفقه إمام الحرمين ما جعلنا نفردُ لها هذا الباب كله وسنخص كلاً منها بفصل على النحو التالي :

الفصل الأول : التزام النص ما أمكن .

الفصل الثاني : مراعاة روح التشريع .

الفصل الثالث : الاتجاه إلى التيسير .

الفصل الرابع : رعاية العرف .

الفصل الخامس : الاهتمام بالمجتمع .

الفصل السادس : الإدراك البصير لسر المسائل ومأخذها .

الفصل السابع : المهارة في التفريع والتقنين .

وأخيراً نُعقبُ بفصلٍ آخر نسجل فيه ما لاحظناه من الاختلاف بين اتجاه كتابي إمام الحرمين ، وذلك هو :

الفصل الثامن : فقه إمام الحرمين بين كتابيه (النهاية) و (الغياثي) .

الفصل الأول
التزام النصوص ما أمكن

۲۳۳ ـ أول سمةٍ تبدو لنا من سمات فقه إمام الحرمين هي : البناء على النص والاستمساك به طالما كان النص موجوداً وبعبارة أخرى : اليقظة الواضحة في ترتيب الأصول . فلا يتعدى النصَّ إلى غيره طالما كان له وجود بل يتطلبه دائما ويبحث عنه . ولقائل أن يقول : كل أئمة الإسلام وفقهائه ذلك الرجل ، فما منهم من أحد إلا ويلتزم بالنص طالما وجده . وقد نقول : نعم ، ولكننا لا حظنا أن إمام الحرمين كثيرَ التنبيه إلى ذلك في كلامه ، فيستشعره دائما عند إبداء رأيه ، ويلجأ إليه عند مناقشة معارضيه ، ومباحثة شيوخه وأساتذته .

وهو بدءاً يقرر أن هناك حداً للعقل يقف عنده لا يعدوه ، وله مجال يجول فيه ، وبعده يتوقف ولا يتقدم في غير مجاله . جاء في البرهان[1] :

« . . . فنقول : لايجول العقل في كل شيء بل يقف في أشياء ، وينفذ في أشياء ولا يحصل مقدار غرضنا في هذا المجموع من مضمون هذا الفصل العظيم القدر إلاّ بتقديم قاعدة موضع استقصائها كتاب (النظر من الكلام[2]) . ويستمر في شرح نظريته بغير استقصاء كما أفهمَ كلامهُ . إلى أن يقول ملخصاً لشرحه ، « فالقول الضابط في ذلك : أن كل ما يتجه فيه تقسيم مضبوط ، وينقدح تعيين أحدهما ، فهو الذي يتطرق إليه العقل

(۱) البرهان : ۲/ ۲۱٦ . (۲) لعله الجزء الأول من كتابه الشامل في علم الكلام .

وما لاينضبط فيه التقسيم أو ينضبط ولا يهتدي العقل مع الفكر الطويل إلى تعيين أحدهما . فهو من محارات العقل » .

ولنترك هذا النظر المجرد ، ولنعد إلى مسائل الفقه ، ونعرض منها ما يؤكد وجهة نظرنا .

٢٣٤ ـ جاء في النهاية عند الحديث عن النوم وحكم انتقاض الوضوء به : « وذهب المزني إلى أن النوم في عينه حدثٌ ناقض للوضوء كيف قدُر . وطرد مذهبه في القاعدة المتمكن من الأرض ، وألحق النومَ وسائر جهات الغلبة على العقل[1] » .

وهنا نرى إمامَ الحرمين يميلُ إلى هذا الرأي الذي ارتآه المزني رضي الله عنهما ، ولكن هذا الاختيارَ العقليَّ يرده النص ، يرده الحديثُ الذي رواه الشافعي رحمه الله ، فلنسمع له يقول : « لو لم يثبت عند الشافعي أخبارٌ صحيحة في أن نوم القاعد لا ينقض ، لكنا نتحي ما اختاره المزني على قطع ، ونجعل النومَ في عينه حدثاً كيف فُرض . ولكن روي في نوم القاعد نصوص ، فمنها : ماروي أن النبي ﷺ خرج للصلاة ، فصادف طلحة نائماً قاعداً فاحتوى عليه من ورائه ، فقال طلحة لما انتبه : يا رسول الله في هذه وضوء ؟

فقال ﷺ[2] : « لا . أو تضع جنبك » فاستثني نوم القاعد[2] » .

ويتابع الإمامُ حديثه مستكملاً المسألة فيقول :

---

(١) النهاية : الجزء الأول من النسخة ٣٧٨ ورقة ١٢ ظهر ، ١٣ وجه .

(٢) لم نعثر على حديث طلحة . وفي المجموع للنووي ٣/١٢٠ مثل هذا المعنى عن حذيفة . وقال النووي عنه : إنه حديث ضعيف ضعفه البيهقي .

« فقال قائلون ، من حملة المذهب في ضبط المذهب : النوم الناقض هو الذي ينتهي النائمُ فيه إلى حالة تيسر خروجَ الحدث منه ، ولو خرج لم يشعر به غالباً » فيقول إمام الحرمين معقباً رادّاً لهذا الرأي : « وهذا الضبط لا أرضاه ، فإن نام مستلقياً فإليتاه ملتصقتان بالأرض وطهارته تنقض مع بُعد خروج الحدث . .

فإذاً مأخذ المذهب الظاهر للشافعي أنه وردت أخبار مطلقة في إلحاق النوم بالحدث . .

واستثني نوم القاعد للأخبار الصحيحة[1] » .

ولا يقولن قائل : إنه هنا متبعٌ للشافعي ملتزمٌ بمذهبه ، أي يتبع نصَّ الشافعي متمسكاً به جارياً وراءه لا وراء الحديث ؛ فإن ذلك لا يستقيم مع تصريحه بأنه لو لم يثبت أخبارٌ صحيحة لكُنّا ننتحى ما اختاره المزني ، ثم هو على ذكر ويقظة من أن للمزني آراء يخالف فيها الشافعي ، قال في الصفحة السابقة لهذه المسألة : « وإذا انفرد المزني برأي ، فهو صاحب مذهب » فهو يميل مع المزني مع علمه بأنه منفرد عن المذهب في هذا الموضع ، ولكن يرده عن ذلك الحديثُ الصحيحُ الواردُ في المسألة .

٢٣٥ ـ ومما يشهد لاتباعه : استمساكُه بالنص وأخذُه به مع أن القياس والمعنى لا يساعدانه . من ذلك مثلاً : إباحةُ الإبهام في الإحرام بالحج تمسكاً بالحديث الوارد ، ومن عجب أن يورد المسألةَ في باب القراض ، ولنُصغ السمعَ إليه يحدثنا بالمسألة من أولها ، جاء في (النهاية) قوله :

« إذا قال : قارضتكَ على هذه الدراهم ولك في الربح ما شرطه فلان لفلان ، فالمعاملة تصح وفاقاً ، وإن لم يُجريا ذكرَ تلك النسبة ؛ فإن التعويل

---

(١) النهاية : ١/١٣ وجه .

على علمهما ، وعلى عبارة تنبه على ما علماه ، وإن جهلا المقدار الذي ذكره فلان لفلان ، ولكن كان التوصل إلى الإحاطة به ممكناً ، فالمعاملة فاسدة ، فإنها لم تعتمد حالةَ العقد جزئية معلومة . وهذا بعينه يجري في البياعات والمعاملات المشتملة على الأعواض ، فإذا قال : بعتُك عبدي فلاناً بما باع به فلانٌ دارَه أو فرسَه ، وكانا عالمين بذلك المقدار ، صح ، وإن كانا جاهلين به قادرين على الوصول إلى دركه ، فالبيع فاسد ، وجهل أحد المتعاقدين في ذلك كله كجهلهما .

وإذا قال المنتهي إلى الميقات : لبيك بإهلالٍ كإهلالِ فلان ، فعقد الإحرامَ على الإبهام انعقد على الصحة . وهو من خصائص الحج ؛ فإن الذي يقتضيه قياسُ التعيين في النيات افتقارُ الحج إلى التعيين ، ثم انعقاد الإحرام مبهماً والمحرم لا يدري أحاج هو أم معتمر ، أو هو محرم بهما ، مشكلٌ في القياس جداً ولكنا أعرضنا عن وجه القياس ، وتعلقنا فيه بالخبر ، وهو « ما روي أن علياً رضي الله عنه رجع من اليمن ، وقد بلغه خروجُ رسول الله ﷺ إلى النسك وأحرم وأَبْهَمَ ، وقال : لبيك بإهلالٍ كإهلالِ رسول الله ﷺ ثم ذكر ذلك لرسول الله ﷺ فلم ينكر عليه[1] » .

أما المعاملات فقد تُعبدنا فيها بالإعلام ، ونُهينا عن العقد على الجهالة والإبهام ، فاتبعنا في كل باب ما تعبدنا به[2] » .

وقد يبدو غريباً الجمعُ بين مسألة من باب الحج ومسألة من باب القراض ولكن لا غرابة ، فحيث كان الحديث عن وجوب تعيين المعقود عليه في القراض والبيوع ـ التفت الذهنُ إلى نية تجري على جهالة بالمنوي ، وكأن

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم ، ورواه النسائي من حديث جابر (نيل الأوطار: ٥١/٥) .

(٢) النهاية: ١٦٨/٧ .

إمام الحرمين استشعر استشكال هذه الصورة ، وقامت في ذهنه وكأنها اعتراض على ما يقرره فذكرها مبيناً سرَّها ، وأنه الالتزام بالحديث ، وأنه حيث ورد الحديث يقف أمامه لا يعدوه ، فكان هذا هو سرُّ الجمعِ بين مسألة من باب الحج ، وأخرى من باب القراض ، في موضع واحد .

٢٣٦ ــ ويشهد لالتزامه بالنص ووقوفه عند الحديث رأيهُ في الدعاء في الصلاة ، حيث أباحه بكل دعاء مخترع ، جاء في (النهاية[1]) قوله :

« وكان شيخي[2] يتردد في دعاء مخترع ، يشتمل على وصفٍ مسؤول مثل أن يقول : اللهم ارزقني جارية صفتُها كذا وكذا . . ويميل إلى المنع من ذلك ، والمصيرِ إلى أنه من المبطلات ؛ فإنه ينافي تعظيم الصلاة . . . وهذا غير سديد .

والوجه ألا يُمنع منه ؛ فإنه قد روي أن النبي ﷺ كان يقول أحياناً : في قنوته : « اللهم أنج الوليد ، واشدد وطأتك على مضر ، واجعل عليهم سنين كسني يوسف » فتسمية الواحد منا في دعائه شخصاً وشيئاً بمثابة ما صحت الرواية فيه[3] » .

ولا شك أن إمام الحرمين اطلع على غير هذا من الأحاديث التي تشهد لقوله ، ومنها : ما استشهد به إمامُه وإمامنا الشافعي رضي الله عنه لقوله ، فقد جاء في المغني : « ولا يجوز أن يدعو في صلاته بما يُقصد به ملاذ الدنيا وشهواتها ، بما يشبه كلامَ الآدميين وأمانيهم ، مثل : اللهم ارزقني جارية حسناء ، وداراً قوراء ، وطعاماً طيباً ، وبستاناً أنيقاً . . .

---

(١) جزء ٤ ورقة ١٢٥ وجه .

(٢) يقصد والده .

(٣) رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة ، أخرجه البخاري في أكثر من موضع ، منها : ٢/١٥ كتاب الاستقساء ، ٣/٢٣٤ كتاب الجهاد ، ٥/١٧١ كتاب التفسير ؛ وفي مسلم رقم ٦٧٥ عام كتاب المساجد .

وقال الشافعي : يدعو بما أحب ، لقوله ﷺ في حديث ابن مسعود في التشهد : « ثم ليتخير من الدعاء أحبه إليه » متفق عليه . ولمسلم « ثم ليتخير بعدُ من المسألة ما شاء ، أو ما أحب » وفي حديث أبي هريرة رضى الله عنه : « إذا تشهد أحدكم ، فليتعوذ من أربع ، ثم يدعو لنفسه ما بدا له » أ . هـ من المغني[1] فحينما وردت هذه النصوص صريحة صحيحة ، بنى إمامُ الحرمينِ عليها قوله بجواز الدعاء بما شاء ، ورد قولَ من خالف ، ولو كان شيخَه رضي الله عنهما .

وللمخالف أن يقول : إن الخبر محمول على أنه يتخير من الدعاء المأثور وما أشبهه ، وقد يكون هذا المحمل لمعنى الحديث مقبولاً ، ولعلّ الصوابَ مع شيخه ، والفرق ليس من جهة التسمية والوصف ، لكن من حيث كون المدعو به أمراً دينياً أخروياً ، أو من ملاذ الدنيا ومتعها . وأيا كان الأمر فلسنا بصدد الترجيح بين الرأيين الآن ، ولكن الذي نقرره أن امام الحرمين لا يحيد عن النص ، طالما ثبت عنده .

٢٣٧ ــ ومرة أخرى نرى إمامَ الحرمين يقف أمام المسألة ، فيرى القياسَ والمعنى في جانب بكل وضوح وصراحة ، ويرى الحديثَ في جانب آخر . فهنا لا التفات إلى قياس ، ولا نظرَ إلى معنى ، بل تعبدٌ بالحديث واتباعٌ له . أعني بتلك المسألة : إيجابَ صدقة فطرة الغير على الإنسان . فقد قال فيها في كتابه (النهاية) « ونحن لو رُددنا إلى القياس الذي عقلناه ، لما أثبتنا على الإنسان صدقةَ فطرة غيره ، فإن القُرُبات بعيدةٌ عن التحمل ، وإن نحن قلنا : الفطرةُ غيرُ محتملة ، بل وجوبها بسبب الغير ، بمثابة زكاة المال

---

(١) المغني لابن قدامه : ٣٦٣/١ .

بسبب المال ، فهذا بعيد أيضاً ، من جهة أن قريبَ الإنسان ليس محلَّ ارتفاقه كماله ، فَبَعُدَ إيجابُ إخراج الفطرة عنه قياساً على زكوات الأموال ، ولكن أجمع المسلمون على أن الفطرة تجب على الغيرِ بسبب الغير . ثم اضطربت المذاهب ، فاعتبر أبو حنيفة في ذلك الولايةَ ، وأوجب على الوالي إخراج الفطرة عن المولى عليه ، ثم نقض هذا ولم يطرده ، وسبيل الرد عليه موضح في (الأساليب[1]) .

ونحن لم نتمسك بتعاقل ، ولكنا نعتمد حديثاً نقله الأثبات عن الرسول ﷺ وذلك أنه ﷺ قال : « أدوا صدقة الفطر ممن تمونون[2] » فالفطرة تتبع المؤنة في أصلها ، ثم يُعتبر في وجوبها بسبب الغير كونُه من أهل الطهرة[3] » .

فهو يصرح أن القياس والرأي والعقل لا تشهد بوجوب صدقة الفطر على الإنسان عن غيره ، ولكن حيث ورد النص وجبت ولا مجال لتعاقل العقلاء .

٢٣٨ ـ ومن المسائل التي رآها إمام الحرمين تجري على سنن الأولين واتباعنا لهم ـ خلافاً للمعقول والمعنى ـ موقف الإمام في صلاة الجنازة . جاء في (النهاية) قوله : « ولو شُهدت الجنازة ، فتقدم موقف الإمام عليها ؛ فقد خرَّج الأصحاب هذا على القولين في تقدم المأموم على الإمام ، وأنزلوا الجنازة منزلة الإمام ، والإمامَ منزلةَ المقتدي ، ولا يبعد أن يقال : **تجويز التقدم على الجنازة أولى** ، فإن الجنازة ليست إماماً متبوعاً . حتى يقال : تعين تقديمُهُ ، وإنما الجنازة والمصلون على صورة من وقف بباب الملك ومعه شفعاء ، لولا الاتباع والجريان على سنن الأولين وإلا

---

(١) من مؤلفات إمام الحرمين التي لم نصل إليها .

(٢) أخرجه البيهقي : ٤/١٦١

(٣) النهاية : ٥/١٣ ظهر ، ١٤ .

ما كان يتجه قبولُ تقديم الجنازة[1] » ، فإمام الحرمين يخالف الأصحابَ جملة في محاولتهم تعليلَ تقدم الجنازة على الإمام ، وتصويرِها بالإمام ، ويقول : إن أردنا المعنى ، فالحقيقة أن المصلين شفعاء . فيجب أن يتقدموا الجنازة ، ولكن لا محل لذلك مع اتباع سَنَن الأولين .

٢٣٩ ـ ويرى أن من الأعذار المبيحة لترك الجمعة الاشتغالَ بالمريض المحتضَر ، وأن هذا من حيث المعنى والعقل لا يجوز ؛ فإن وجودَه مع المحتضر لا يصنع شيئاً ، ولكن حيث ورد نصٌّ في ذلك اتبعناه ، وقلنا به .

ونص عبارته رضي الله عنه : « ومن الأعذار : تمريضُ مريض والقيامُ عليه ، وقد فصَّل الأئمة هذا ، فقالوا : إن كان له قريب محتضَر منزولٌ به فيجوز له تركُ الجمعة ، والوقوفُ عنده حتى يقضي نحبه ؛ فإن فاتته الجمعة بهذا السبب عُذِر . والأصل فيه : « ما روي أن ابن عمر كان يطَّيبُ يوم الجمعة ، ليروح إلى الجامع ، فأُخبر أن فلاناً البدريَّ منزول به ، فحضره وترك الجمعة » وكان هذا البدريُّ سعيدَ بنَ زيد بن عمرو[2] .

وجواز ترك الجمعة في هذه الصورة إنما هو لاشتغال القلب ، لا لضرر ينال المنزول به ، ولكن لو قضى نحبَه في غيبة من يحضر الجامعَ ، فقد يعظم وقعُه على قلبه ، فساغ التخلف بهذا السبب[3] » .

فالعمل بالحديث لا لمنع شيء عن المحتضَر .

---

(١) النهاية : ٢/١٤٠ وجه .

(٢) هو : سعيد بن زيد بن نفيل ، آخى الرسول ﷺ بينه وبين أبي بن كعب (السيرة لابن هشام : ٢/١٥١) .

(٣) النهاية : ٢/٨١ وجه .

٢٤٠ ــ ومن هذا الباب ـ أعني التزامَهَ بالنص ـ رأيُهُ في الأكمل من التشهد وفي الأقل منه ، فهو في الأكمل يؤيد روايةَ ابن عباس ويختارُها على رواية ابن مسعود بما رآه مرجِّحات ، وفي الأقل من التشهد يأخذ بما اختاره الشافعي ويرد اختيارَ ابنِ سُرَيْج ؛ لأن اختيار الشافعي قائم على ماورد في الأحاديث .

والأولى أن نرى ما قاله في المسألة بنصه ، قال رضي الله عنه : « إن الأكملَ من التشهد هو ما رواه ابنُ عباس ، حيث قال : كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورةَ من القرآن . .

واختار أبو حنيفة روايةَ ابنِ مسعود ، والروايتان صحيحتان ، وقد ذكرنا في مسائل الخلاف ما نُرجِّحُ به روايةَ ابنِ عباس ، فهذا هو الأفضل . أما الأقل : فقد ذكر الشافعي الأقلَّ على وجهٍ ، وذكره ابن سُرَيْجٍ على وجهٍ ـ ونقل ألفاظَ التشهد ـ قال الأئمة : كأن الشافعي اعتبر في ذكر الأقل ما اتفقت الأخبار عليه ، ولم يخلُ عنه حديث . وجعل ما انفرد به الأحاديثُ غيرَ معدود من الأقل ، ولكنه اتبع مع هذا الخبرَ دونَ المعنى . وكأن ابنَ سريج راعى الأقل بطريق المعنى ، بعض المراعاة ، وحذف من الألفاظ ما رأى الباقي مشعراً به . . وهذا غلط لا يعتد به » فهو يرى التصرف في صيغة التشهد ، والخروجَ عما ورد غلطاً لا يعتد به ، مهما روعيت المعاني .

٢٤١ ــ ومما يؤيد ذلك أيضاً تفسيرُ الاستطاعة بالنسبة للحج بالزاد والراحلة ملتزماً ما ورد عن الرسول ﷺ في ذلك ، وعدمُ إيجابه الحجَّ ما شياً على القادر عليه ، مع أن الضعيفَ قد تلحقه مشقة مع ركوبه ، تفوق المشقة التي تلحق القادر بالمشي . قال في أول كتاب الحج : « وليس على الأيِّد القادرِ

على المشي أن يحج ماشياً ، إذا بعدت المسافة ، ولا نَعتمد في ذلك مسلكاً معنوياً ، فإن الضرر الذي يلحق القويَّ في المشي من خمسين فرسخاً ، قد يقل ويقصُر عن الضرر الذي ينال الراكبَ الضعيفَ بسبب الركوب ، في المسافات الطويلة ، ولنقل : التعويلُ على تفسير رسول الله ﷺ الاستطاعةَ بالزاد والراحلة ، في محاولة الرد على مالك في قوله : يجب المشي على القادر عليه[1] » .

ويؤكد أن هذا المعنى ـ عدمَ تكليف الناس المشقة ـ قد يُفهم من تفسير رسول الله ﷺ للاستطاعة بالزاد والراحلة ، ولكن مع هذا لا مجال للقياس فيه ، فيقول : « وهذا مقام لا بد من التنبيه له في وضع الشرع ، فإنا لا نستريب في أن رسول الله ﷺ لما ذكر الزاد والراحلة أراد بما ذكره ألا يجشم الناسَ المشي لما فيه من المشقة ، وهذا لا سبيل إلى إنكاره ، ولكن لا استقلال بتقريره في مسالك الأقيسة ، وإن تخيلناه على الجملة ، ونظائر ذلك كثيرة ولسنالها الآن[2] » .

٢٤٢ ـ وعند تناولِ مسألة الاقتداء في الصلاة بعد الانفراد ، نرى الإمامَ يؤكد لنا مرة أخرى تلك السمةَ البارزة في فقهه ، وهي البناء على النص ، طالما كان النص موجوداً ، ولذلك نراه رضي الله عنه في هذه المسألة بعد المباحثة والمناقشة يأخذ الرأي الذي يشهد له النص :

قال في (باب اختلاف نيّة الإمام والمأموم وغير ذلك[3]) : « وقد اختلفت نصوصُ الشافعي في ذلك ، فالذي نقله الصيدلاني عن الجديد منعُ ذلك .

---

(١) النهاية : ٦ ورقة ٩٩ وجه .

(٢) النهاية : ٦ ورقه ٩٩ ظهر .

(٣) النهاية :٣ ورقة ٣٢ ظهر ٣٣ وجه .

وهو مذهب أبي حنيفة . وقال الشافعيّ في الكبير : قد كان في ابتداء الإسلام ثم نسخ ، وذكر فيه قصةَ معاذ ، وهي : « أن المسبوق كان يحضر ويسائلُ مَنْ في الصلاة عما فاته ، فيشيرون له بالأصابع إلى أعداد الركعات التي فاتت ، فكان يبتدر إلى ما فاته ، ثم يصلي بصلاة الإمام فيما يصادفه من بقية صلاته . فدخل معاذٌ يوماً وكان مسبوقاً ، فاقتدى وصلى ما وجد ، ثم قام لما سلم رسول الله ﷺ فقضى ما فاته ، ثم لما تحلل رسول الله ﷺ عن صلاته قال : « إن معاذاً سن بكم سنة حسنة ، فاتبعوها[1] » .

وحكى قولاً في القديم أن الاقتداءَ بعد حصول العقد على حكم الانفراد جائز ، ووجهه أن القدوةَ معناها ربطُ الصلاة بصلاة الغير ، وليس ذلك من أركان الصلاة قط ؛ فإنه ليس يعتبر الأمر يتعلق بركن أو شرط . ثم الظاهر من مذهب الشافعي في الجديد جوازُ الاستخلاف في الصلاة ، على ما سنذكر ذلك مشروحاً إن شاء الله في صلاة الجمعة . وهو في الحقيقة اقتداء لم يكن حالة العقد ، فإن القوم يعقدون صلاتهم بزيد ، ثم يربطونها بعمرٍو المستخلَف .

ثم يشهد لجواز الاقتداء في أثناء الصلاة خبران ، أحدهما : « ما روي أن رسول الله ﷺ أمَّ أصحابه ، ثم تذكر في أثناء الصلاة أنه جنب ، فأشار إلى أصحابه ، أي كما أنتم ، فوقفوا . فخرج رسول الله ﷺ ورأسه تقطر ،

---

(١) الحديث رواه أبو داود وأحمد والدارقطني والبيهقي وابن أبي شيبة وأخرجه الطحاوي (انظر الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد : ٢٣٧/٢ ، ٣٤٥/٥ . وانظر تحفة الأشراف : عبد الرحمن بن أبي ليلى عن معاذ بن جبل) .

فتحرم واستمر الأصحاب على حكم الاقتداء[1] » ومعلوم أنهم أنشأوا اقتداء جديداً ؛ فإن اقتداءهم الأول لم يكن صحيحاً .

والخبر الثاني : « أن أبا بكر رضي الله عنه في صلاة المرض اقتدى برسول الله ﷺ في أثناء الصلاة[2] » كما نصت القصة .

ثم إذا ظهر القولان ، فقد اختلف أئمتنا في محلهما : فمنهم من قال : إنهما يجريان في الركعة الأولى ، فإذا عقد المنفردُ الصلاَة ، ثم اتفقت جماعةً وهو في الركعة الأولى ، فقولان . فأما إذا صلى ركعةً على الانفراد ، ثم أراد بعدها الاقتداء ، فلا يجوز ؛ لأنه يختلف ترتيبُ الصلاة ويتفاوت . ومنهم من طرد القولين في الصورتين .

وإذا جمع الجامعُ الكلام في ذلك ، كان الخارج منه ثلاثة أقوال : أحدهما : المنع ، والثاني : الجواز ، والثالث : الفصل بين أن يقع في الركعة الأولى قبل الركوع أو بعدها[3] » .

وواضح من سياق كلامه رضي الله عنه أنه يأخذ بالجواز اتباعاً للحديث مع قوله : إن الظاهر من مذهب الشافعي في الجديد : المنع .

---

(١) رواه أحمد في مسنده من حديث علي وخرّجه أيضاً البزار والطبراني في الأوسط . ورواه أحمد أيضاً من حديث أبي بكر بكرة من طريقين ، وأخرجه مالك وأبو داود وابن حبان وصححه ، النووي أيضاً . ورواه أحمد من حديث أبي هريرة كذلك .
ورواه الشيخان من حديث أبي هريرة لكن مع النص على أن الانصراف كان قبل التكبير . (انظر الفتح الرباني : ٢٥١/٥ ـ ٢٥٥ . وانظر القضية كاملة والجمع بين الحديثين في المجموع للنووي) .

(٢) رواه البخاري ومسلم (نيل الأوطار : ١٨٣/٣) .

(٣) النهاية رقم ٣٠٠ : ورقة ٣٣ وجه وظهر .

٢٤٣ ــ ومن شدة رعايته للنص وتحري إيقاع الحكم عليه ، أنه كان يبحث عنه ، ويسأل أهل العلم به ، فحينما رأى شيخَه يرفع يديه في القنوت ، ويمسح بهما وجهه عند الختم ، ورأى هذا في بعض التصانيف ، أخذ يبحث عن ثَبَت ، فلم يجده ، وذلك إذ يقول : « ومما يتعلق بالقنوت ما أصفه : كان شيخي يرفع يديه في القنوت ، ثم كان يمسح بهما وجهَه عند الختم ، وفي بعض التصانيف : أن رُسول الله ﷺ كان يرفع يديه شاهراً ، ثم يمسح بهما وجهه .

وقد امتنع كثير من أئمتنا من هذا ؛ فإن دعوات الصلاة ليس فيها رفع اليدين ، مثل التشهد ، وقد راجعت بعضَ أئمة الحديث ، فلم يُثبت رفعَ اليدين عن رسول الله ﷺ[1] » .

وربما يُظَن أنه رأى عدمَ رفع اليدين في القنوت قياساً على التشهد أولاً ، ثم عضده بالحديث . ولكن الواضح أنه يعتمد الحديث أولاً ، أما هذا المعنى الملاحظ ، فهو الذي دفعه للسؤال عن الحديث .

ثم يستمر في ذكر ما يتعلق بالقنوت ، فيقول : « وكان شيخي يصلي في آخر القنوت . ولم أر في هذا ثَبَتاً ، وفيه الإتيان بما هو ركن في الصلاة منقولاً عن محله[2] » .

فهو أولاً يبحث عن الثَبَت ثم ، المعنى .

٢٤٤ ــ ومما يشهد لذلك أيضاً الاختلافُ في هيئة من يصلي مستلقياً عاجزاً عن الاضطجاع ـ كيف تكون ؟ فبعد أن ذكر الآراء قال عمن يرى غيرَ

---

(١) النهاية رقم ٣٠١ ورقة ٩٣ ظهر .

(٢) المصدر السابق نفسه .

رأيه : « وهذا غلطٌ غيرُ معتد به ، ولست أرى له وجهاً ، والأصل فيما وكَّدْناه حديثٌ مروي عن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال : « يصلي المريضُ قائماً ، فإن لم يستطع صلى جالساً ، فإن لم يستطع القعودَ أومأ وجعل السجود أخفض من الركوع ، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيمن مستقبلَ القبلة ، وأومأ بطرفه ، فإن لم يستطع صلى على قفاه مستلقياً ، وجعل رجليه مستقبل القبلة[1] » فهذا حديث ساقه عليٌّ رضي الله عنه عن النبي ﷺ فيجب القطع باتخاذه مرجعاً[2] » هكذا ينص على اتخاذ الحديث مرجعاً .

وبعد أن أيّد رأيه في أن كيفيةَ الاستلقاء تكون بجعل رجليه إلى القبلة ، على حين يرى المعارضون أنه يكون إلى القبلة بشقه . بعد أن أيد رأيه بالحديث يقول : « وفي الاستلقاء معنى لا يبعد تخيله إذا سبق إليه من لم يبلغه الخبر ، وهو أن العاجز يومي بالركوع والسجود ، فإذا كان مستلقياً وقع إيماؤه في صوب القبلة[3] »

فهو يؤيد الحديث بالمعنى المستنبط ، جاعلاً الحديث هو (المرجع) أصلاً .

٢٤٥ ــ وفي أحيان نراه متيقظاً إلى الاتباع كلَّ اليقظة ، حتى لو نسبه ناسب إلى التشدد والمبالغة لم يكن مُبعداً . ويظهر ذلك من عرض المسألة الآتية :

---

(١) رواه الدار قطني والبيهقي بإسناد ضعيف ، وقال : فيه نظر (السنن الكبرى : ٣٠٧/٢ ، ونصب الراية : ١٧٥/٢ ، وانظر المجموع للنووي : ٨٦/٤) .

(٢) النهاية : ١١٦/٣٠١ وجه .

(٣) المصدر السابق نفسه .

قال : « ومما يتعلق بصلاة العاجز أن القادر على القيام إذا طرأ عليه عجزٌ قعد . والعاجز عن القيام إذا وجد خفةً في أثناء قعوده ، قام وانتصب ، وبنى على صلاته . ثم إن كان القائم في أثناء قراءة الفاتحة فعجز ، فليغتنم القراءة في هُوِيِّهِ إلى القعود ؛ فإن ذلك أقربُ إلى حد القيام . وليس ما ذكرناه استحباباً ، بل يجب مراعاة ذلك بناء على ماثبت من رعاية الأقرب إلى الامتثال .

ولو وجد القاعد في أثناء الفاتحة خفةً ، وأراد القيام ، فلا يقرأ في طريقه إلى القيام ؛ فإنه إذا تمكن من إيقاعِ القراءة في القيام ، لم يُكتفَ بما دونه . ثم إذا قام ، لم نوجب عليه إعادة الفاتحة في القيام ، بل يقرأ بقية الفاتحةَ[1] » .

فيالله !! لا ينسى الامتثال لحظة مهما دقت ، ومهما اشتدت الظروف ، فينبه المريضَ الذي شعر بالنشاط ، وهو يقرأ قاعداً ، أن يكف حتى يتم واقفاً ، وينبه المريض الذي شعر بالعجز أن يستمر قارئاً حتى يصل الأرض جالساً ، كي لا تفوته لحظة من الأقرب إلى الامتثال . ولنلحظ هنا قوله : فليغتنم ، فكل ما كان أقرب إلى الامتثال المأمور به فهو ربح وغنم .

٢٤٦ ــ ومما يمكن أن يعد من المبالغة أيضاً في التزام النص ، ما رآه من عدم إباحة صلاة الخوف حين ينهزم الكفار ، وكان المسلمون يتعقبونهم ، حتى ولو فاتهم تعقبُ الكفار بسبب الصلاة . قال رضي الله عنه : « ولو انهزم العدو وركب المسلمون أقفيتهم ، وعلموا أنهم لو نزلوا ، وصلّوا متمكنين فات العدو ، فلا يصلون صلاة الخوف ، وإنما هو فَوْتُ مطلوب .

(١) النهاية : رقم ٣٠١ ورقة ١٢١ وجه .

والرخص لا يعدّى بها مواضعها[1] » .

فمع أن القتال مستمر ، لكن لا خوف ، فلا رخصة .

ثم يقول : « ولو انهزم المسلمون ، فاتبعهم الكفار ، نُظر : فإن حل لهم أن ينهزموا ، صلّوا صلاة الخوف ، وذلك إذا زاد الكفار على الضعف ، وإن حرمت الهزيمة ، لم يَجُزْ لهم أن يصلّوا صلاة الخوف ، فإنهم متعرضون في الهزيمة لسخط الله ، والرخص لاتناط بالمعاصي[2] » .

٢٤٧ ـ ومن طريف ما رأيناه في هذا المجال ، مجال اتباع النص والاستمساك به ، أن إمام الحرمين يرى أنه على الإمام ألا يلبث في مكانه بعد الصلاة ، بل يَثِب ساعةَ يسلم . وهذا عكس مانراه شائعاً في مساجدنا هذه الأيام ، حيث يكون الإمام آخر المصلين انصرافاً ، وكأنه بهذا يحافظ على مظهر الخشوع ، مراعياً لمنصب الإمامة ، ولكنا رأينا إمام الحرمين يقول لنا : إن هذا خلاف الاتباع ، ولنسمع ما قاله في المسألة : « . . . ثم إن كان المصلي إماماً فإذا تحلل ، فلا ينبغي أن يلبث على مكانه . بل يَثِبُ ساعةَ يُسلّم . وفي الحديث : « إذا لم يقم إمامكم فانْحبسوا[3] » وهذا يدل على أن الجميع محتبسون إلى أن يقوم الإمام ، ولولا ذلك لما أمر رسول الله ﷺ بتحبّسه[4] »

---

(١) النهاية : رقم ٢٠٢ : ٥ ورقة ٣٨ ظهر .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) لم نجده بهذا اللفظ ، ولكن روى أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه من حديث عائشة ، كان رسول ﷺ إذا سلم لم يقعد إلا مقدار ما يقول : اللهم أنت السلام . . . » (نيل الأوطار : ٣٥٢/٢) .

(٤) النهاية : رقم ٢٠٢ : ٥ ورقة ٩١ ظهر .

٢٤٨ ــ ومن هذا أيضاً : رأيه في هيئة جلوس المصلي في التشهد الأخير ، إذا كان صدر منه ما يقتضي سجودَ السهو . فهل يفترش في جلوسه أو يتورك ؟ قيل : يفترش ؛ فإن عليه شُغلاً ، وقيل : يتورك . فأين رأي إمام الحرمين من الفريقين ؟؟ .

جاء في باب صفة الصلاة : « إذا انتهى الإمام إلى التشهد الأخير ، وكان قد جرى ما يقتضي سجودَ السهو ، فالذي قطع به الأئمة أن الإمام يفترش ، لأن عليه شغلاً بعد التشهد . والسجود عن هيئة التورك أعسر من القيام .

وقال قائلون : يتورك ؛ فإن الذي نقله الرواة التوركُ في الجلسة الثانية مطلقاً .

« والتعويل الأعظم في العبادات على الاتباع . ومجال الاستنباط ضيق جداً[1] »

فالأئمة قطعوا بالافتراش ناظرين إلى المعنى ، حيث عليه شغل بعد التشهد ، ومع أن هذا يبدو معقولاً ، إلا أن إمام الحرمين يقول مع القائلين بالتورك « لأن الذي نقله الرواةُ التوركُ » ولأن « التعويل الأعظمَ في العبادات على الاتباع » .

٢٤٩ ــ وربما كان أكثر دلالة ، أو أكثر صراحة في الدلالة - ما جاء في (النهاية) في مسألة تجزئة الصاع في صدقة الفطر ، قال[2] : « ولو أخرج نصف صاع من شعير ، حيث يجُزىء الشعير ، ونصفَ صاع من بُرٍّ ، فالمذهب أنه لا يجزئه ؛ فإن النصوص متبعَة ، والتبعيض في الجنس

---

(١) النهاية ١ ٣٠١ ورقة ٨٥ ظهر وجه .

(٢) النهاية ٢٠٢ : ٦ ورقة ٣٨ وجه وانظر المجموع : ٦/٧٥ .

يخالفها . فلو قال قائل : لو أخرجتُ البقية شعيراً قبلتموه ، فاقبلوا أعلى الجنسين .

قلنا له : لا مبالاة بهذا ، مع بناء المذهب على الاتباع . ومصيرنا إلى أن ديناراً لا يقوم مقام درهم . وأبعد بعض الأصحاب ، فحكم بالإجزاء . وهذا غير معدود من المذهب » فهو يعارض القائلين بالإجزاء ، لخروجهم على الاتباع ، وتعديهم موقعَ النص .

٢٥٠ ــ ومع شافعيته وتمذهبه ، ودفاعه عن المذهب ، إلا أنه لو رأى الحديثَ مع الرأي المعارض ، لا يتردد في القول به .

من ذلك : الخلاف بين الشافعية والحنفية في حكم الإشهاد على اللقطة قال رضي الله عنه : « وقد اختلف أصحابنا في ذلك ، فمنهم من قال : يجب الإشهاد . وهو مذهب أبي حنيفة .

وفي بعض التصانيف أن رسول الله ﷺ قال لمن التقط لقطة : « فلتُشهد عليها » وهذا إن صح متعلَّق قوي[1] » .

فهو يقول بهذا الرأي ، ولا يناقش معقوليته ، إذا صح متمسكه من الحديث .

٢٥١ ــ وحين تضطرب الآراء في المدة التي يُعَرَّف فيها الحقير من اللقطة ، نراه يبحث عما ورد في المسألة من حديث ، ويعلِّق رأيه به إن صح .

ولنوجز ما قاله : « فإن قيل : إذا لم توجبوا التعريف سنة ، فما المعتبر

---

(١) النهاية : رقم ٢١٢٠٩ ص ٤٩٩ .

عندكم ، وقد أوجبتم أصل التعريف ؟ قلنا : الذي تلقيناه من كلام الأصحاب في ذلك تحصره أوجه :

أحدها ـ أن مدة التعريف ثلاثةُ أيام . وهذا تقريبٌ لا بأس به ، وفي بعض التصانيف أن رسول الله ﷺ قال : « من التقط لقطة يسيرة ، فليعرفها ثلاثة أيام » وهذا إن صح معتمد .

ومن أصحابنا من لم يقدر في ذلك مدة ، وقال : يُعرف مدة يظن في مثلها رجوعُ الفاقد على ذلك المفقود ، وهذا يختلف باختلاف ما يندرج تحت اليسير . وهذا وإن كان مستنداً إلى فقه الفصل ، فهو كلام مبهَم ، لا يكاد يتحصل . ثم عبر الأئمة عن هذا وقالوا : يعرفه يوماً أو يومين ؛ ومنهم من قال : وأكثره ثلاثة أيام .

ومن أصحابنا من رمز إلى أنه يكفي فيه التعريفُ مرة واحدة ، على شرط الإظهار . وهذا في نهاية الحسن ؛ فإن هذا القدر يكفي في إخراج الملتقَط عن حيز ما يكتم ؛ فإنه لاضبط بعده لمدة . وهذا إنما يتجه ، لو لم يصح الخبر المذكور[1] » .

فالرأي الذي لا يقدِّر مدةً هو المقبول المعقول عند إمام الحرمين ، ولكنه لا ينسى أن يعلق قبولَه على عدم صحة الخبر ، فأما إذا صح الخبر ، فلن يعدوَه .

٢٥٢ ــ وحين تختلف الأقوال في أن القصر في السفر أفضل أم الإتمام ؟ ويبحث الباحثون لآرائهم عن سند ودليل ، نراه يقصد رضي الله عنه إلى الدليل الذي عرفناه منه ، أو قُل : عرفنا منه أنه أول الأدلة (الاتباع) ولذلك يقول : « القصر أفضل ؛ فإنه الغالب من أحوال رسول الله ﷺ في سفره ،

---

(١) النهاية : رقم ٢١٢٠٩ ص ٤٩٧ .

وكان عليه السلام لا يواظب إلا على الأفضل والأولى[1] » .

٢٥٣ ــ ولعل من أهم ما يُثبت استمساكَه رضي الله عنه بالنص ، والتزامَه موضعه لا يعدوه ، ما رأيناه من غضبته الغاضبة على من جَوَّز للسلطان مجاوزةَ الحدود في التعزيرات ، وقد شدد رضي الله عنه النكير على من قال بهذا ، بصورة نشعر أمامها بالعجز عن نقل ما قاله . ولذا نترك الحديث له ، ونسمع ألفاظه نفسهَا ، جاء في كتابه (الغياثي) :

« ومما يجب الاعتناءُ به الآن ، وهو مقصودُ الفصل ، أن أبناء الزمان ذهبوا إلى أن مناصب السلطة والولاية لاتستند إلا على رأي مالك رضي الله عنه ، وكان يرى الازديادَ على مبالغ الحدود في التعزيرات ، ويسوّغُ للوالي أن يقتل في التعزير ، ونقل النقلة عنه أنه قال : للإمام أن يقتل ثلثَ الأمة في استصلاح ثلثيها .

وذهب بعضُ الجهلة عن غِرةٍ وغباوة أن ما جرى في صدر الإسلام من التخفيفات ، كان سببها أنهم كانوا على قُرب عهد بصفوة الإسلام ، وكان يكفي في ردعهم التنبيهُ اليسيرُ ، والمقدارُ القريبُ من التعزير . وأما الآن ، فقد قست القلوب وبعدت العهود ، وذهبت العقود ، وصار متشبثُ عامة الخلق الرغباتِ والرهباتِ ، فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات ، لما استمرت السياسات .

وهذا فن قد يستهين به الأغبياء ، وهو على الحقيقة يُسبِّبُ إلى مضادة ما ابتُعث به سيدُ الأنبياء ، وعلى الجملة :من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء ومقتضى رأي الحكماء ـ فقد رد الشريعة ، واتخذ كلامه هذا إلى رد الشريعة ذريعة .

---

(١) النهاية : ٢ ورقة ٤٤ ظهر .

ولو جاز ذلك ، لساغ رجم من ليس محصناً إذا زنى في زماننا هذا ، لما تخيله هذا القائل ، ولجاز القتلُ بالتهم إذا ظهرت في الأمور الخطيرة ، ولساغ إهلاك من نخاف غائلته في بيضة الإسلام ، إذا ظهرت المخايل والعلامات ، ومُدت الدلالات ، ولجاز الازدياد على مبالغ الزكوات . . ولخرج عن اتباع المنقرضين عمدة الدين ، ومن تشبث بهذا ، فقد انسل عن ربقة الدين ، انسلال الشعرة من العجين[1] » .

ثم يصرح إمام الحرمين بتفشي هذا الداء ـ محاولةِ تجاوز النصوص ـ في زمانه ، ويجأر بالشكوى منه ، وكأنه يعتذر بذلك عن إطالته في هذا الموضوع فيقول :

« وإنما أرخيت في هذا الفصل فضل زمامي ، وجاوزت حد الاقتصاد في كلامي ؛ لأني تخيلت انبثاثَ هذا الداء العضال في صدور الرجال[2] » .

ولا أجد من التعليق إلا أن أقول : ليت شعري ، ماذا يقول إمام الحرمين لو رأى ما يحاوَلُ اليوم باسم الاجتهاد ، وباسم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ؟

٢٥٤ ــ ولعل ثورة إمام الحرمين على تلك الفتوى التي أفتاها الإمامَ يحيى بن يحيى لأمير الأندلس[3] حين سأله عن كفارة الوقاع في نهار رمضان فقال : (صيام شهرين متتابعين) متعدياً بذلك النصَّ الصريح ، ناظراً إلى أن الأمير لا يعوزه العتق ، ولا يشق عليه ، بل ربما استهان بذلك وكرره .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٢١ ـ ٣٢٥ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٢٦ .

(٣) انظر الاعتصام : ٢/١١٤ والأمير هو عبد الرحمن بن الحكم ، وأما المفتي فهو يحيىٰ بن يحيىٰ الليثي . تلميذ الإمام مالك ، رحل إليه وهو صغير ، وكان مالك يعجب به ، تفقه بالمدنيين والمصريين (طبقات الفقهاء للشيرازي : ١٥٢) .

أما الصوم لشهرين متتابعين ، فهو الشاق الأشق بالنسبة لمن هو في مثل حاله . والحق أننا كنا نعجب بهذه الفتوى ، ونراها دليلَ ذكاء وحسنَ فهم ، وإدراك غرض الشرع ومغزاه ، إلى أن سمعت إمام الحرمين يقول :

« قد حكى لي بعضُ المرموقين بالعقل الراجح حكايةً ، فقال : دخل بعض العلماء على بعض الملوك ، فسأله الملك عن الوقاع في نهار رمضان ، فقال مجيباً : على من يصدر ذلك منه صومُ شهرين متتابعين . فقيل للعالم بعد انفصاله عن المجلس : أليس إعتاق الرقبة مقدماً على الصيام في حق المقتدر عليه ، والسائل كان ملك الزمان الذي تركع له التيجان ؟ فقال : لو ذكرتُ له الإعتاق ، لاستهان بالوقاع في رمضان ، ولأعتق عبداً على الفور في المكان ، فإذ علمتُ أنه يثقل عليه صومُ شهرين تباعاً ذكرتُه ليصدَّه ارعواءً وامتناعاً .

وأنا أقول : إن صح هذا من معتزٍ إلى العلماء ، فقد كذب على الله ودينه ، وافترى وظلم نفسَه ، واعتدى وتبوأ مقعده من النار في هذه الفتوى ، **ودل على انتهائه في الجري إلى الأمد الأقصى** . ثكلته أمه . لو أراد مسلكاً رادعاً ، وقولاً وازعاً ناجعاً ، لذكر ما يتعرض لصاحب الواقعة من سخط الله وأليم عقابه ، وحاق عذابه ، وأبان له أن الكفارات وإن أتت على ذخائر الدنيا ، واستوعبت خزائنَ من غبر ومضى ، لما قابلت همّاً بخطية في شهر الله المعظم ، وحماه المحرم ، وذكر أن الكفارات لم تثبت ممحصات للسيئات ، وكان يغنيه الحقُّ عن التصريف والتحريف[1] » .

ثم ينبه إلى غائلة هذا التصرف في الدين ، والتجاوز لحدوده ، وأنها لن

(١) الغياثي : فقرة : ٣٢٦ .

تقف عند حد التغيير والتبديل لدين الله ، بل يرى ببصيرة الرجل العالم بطبائع النفوس والمجتمعات ـ أن ذلك لن يحقق المصلحة المرجوة من ورائه .

فهو يقول : « ولو ذهبنا نَكْذِبُ الملوكَ ونُطَبِّقُ أجوبةَ مسائلهم على حسب استصلاحهم طلباً لما نظنه من فلاحهم ، لغَيَّرنا دين الله تعالى بالرأي ، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح ؛ فإنه قد يشيع في ذوي الأمر أن علماء العصر يحرفرن الشرعَ بسببهم ، فلا يعتمدونهم وإن صدقوهم ، فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذب على الله ورسوله ، والسقوطَ عن مراتب الصادقين ، والالتحاقَ بمناصب المنحرفين المنافقين[1]، [2] » .

ثم يستمر في رد هذا التصرفَ في الشرع ، فيفرض اعتراضاً لهم ويجيب عليه . فيقول : « فإن قيل : أليس مما روي أن حد الشرب كان أربعين جلدة في زمن أبي بكر ، ثم رأى عمرُ أن يجعله ثمانين ؟؟

قلنا : هذا قول من يأخذ العلم من بُعد . ليعلم السائل أن عقوبة الشارب لم تثبت مقدرة[3] ، ولم يكن فيها توقيف . وقد قال علي كرم الله وجهه : لا أحد رجلاً فيموت ، فأجد في نفسي منه شيئاً إلا شارب الخمر ؛ فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ . فكأن عقوبة الخمر تضاهي التعزيرات المفوّضة إلى رأي الأئمة في مقدارها[4] » .

٢٥٥ ــ ولقد وردت عباراتٌ صريحة في مؤلفات إمام الحرمين ، تبين

---

(١) فقرة : ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٢) انظر المستصفى : ١٨٥/١ تجد الرأي نفسه بهذا التعليل نفسه .

(٣) تابعه الغزالي في المستصفى في هذا الموضوع : ٣٠٦/١ .

(٤) الغياثي : فقرة : ٣٢٩ .

منزلة الحديث وتدعو إلى البحث عنه ، وهي من الكثرة بحيث لا تحصى ولا تعد ، ويكفي أن نجتزىء من ذلك بما يلي : جاء في أول كتابه (الغياثي) قوله : « والمعتضد في الشريعة نقلتُها والمستقلون بأعبائها وحماتُها وهم أهل الاجتهاد » فالنقلة أولاً ، ثم أهل الاجتهاد حماتها المستقلون بأعبائها .

أما الدعوة إلى طلب الحديث والبحث عنه فذلك قوله عند الحديث عن وجوب طاعة الإمام : « والأخبار المستحثةُ على اتباع الأمراء في السراء والضراء يكاد أن يكون معناها في حكم الاستفاضة ، وإن كانت آحاد ألفاظها منقولة أفراداً ، منها : قوله ﷺ : « هل أنتم تاركون أمرائي لكم صفو أمرهم وعليهم كدره ». **فليطلب الحديث طالبه من أهله**[1] » كذا !! دعوة صريحة إلى طلب الحديث . ثم إدراك لتميز علم الحديث عن غيره ، بأهله ورجاله .

٢٥٦ ــ ثم هو بعد ذلك ـ رضي الله عنه ـ يعلن في مواطنَ كثيرة قبل أن يُقدم على الرأي ، أنه يُقدم حيث لم يجد النص ، ذلك يذكره صراحة في مواضع أكثر من أن تحصى ، فمن ذلك قوله : « وغايتنا أن ننبه على مسالك المعاني **إذا عدمنا النقل في التفاصيل**[2] » وكذلك قوله فيمن يأخذ صيد المدينة : « لا أدري أيسلب[3] إذا أرسل الصيد ، أم لا يسلب حتى يتلفه ؟ وكلاهما محتمل . وليس عندنا فيه ثبت من توقيف ولا قياس[4] » .

(١) الغياثي : فقرة : ١٤٨ .

(٢) النهاية : ٧ ص ٣٨٨ .

(٣) السلب هي العقوبة المقررة شرعاً لأخذ صيد المدينة .

(٤) النهاية : ٦ ورقة ٢٤٤ وجه . وانظر المجموع : ٤٠٨/٧ .

ومن ذلك أيضاً رده على من قطع بأن البسملة قرآن في كل سورة ، جاء في (المجموع) : « وضعَّف إمامُ الحرمين وغيرُه قول من قال : إنها قرآن على سبيل القطع ، قال الإمام : هذه غباوة عظيمة من قائل هذه ؛ **لأن ادعاء العلم حيث لا قاطع محال**[1] » .

ونضرب مثالاً آخر لإعلانه أن المصير إلى الرأي يكون بعد فقدان الحديث . قال في حكم من أرشد إلى الصيد ، وهل يضمن ؟ : « **وضبط المذهب من جهة المعنى** : أن الصيد لله تعالى ، وهو مالك الأعيان ، وقد حجر على المحرم فيه ، فيضمنه المحرم بما يضمن به مِلكَ الغير ، إذا لم يكن مستحفظاً فيه ، ومن دل على ملك غيره ، لم يضمن بالدلالة شيئاً ، وإنما يضمن مِلْك الغير بالأسباب التي ذكرناها . فأما حملُ القرآن في المضمون الواجب فنص القرآن شاهد على إيجاب المثل . قال تعالى : ﴿ فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ منكُم ﴾ (المائدة : ٩٥) **والمراد : إيجاب النعم المشابهة في الخلق والصورة للمتلفات من الصيود ، ثم كلُّ ما وجدنا فيه نصَّ خبر أو قضاءً للصحابة اتبعناه ، ومالم نجد فيه نصاً أو قضاء ، طلبنا مماثلةً للخلقة بالاجتهاد**[2] » .

هكذا . لا اجتهاد إلا بعد عدم النص .

ومما صرح فيه بذلك أيضاً قوله بعد عرض الآراء في هيئة القاعد في صلاته عند عجزه عن القيام : « وإذا لم يرد ثَبَتٌ شرعيٌّ ، ورُدَّ الأمر إلى

---

(١) المجموع : ٢٦٧/٣ وانظر النهاية : ٤ ورقة ٥٨ ظهر و٥٩ وجه .

(٢) النهاية : ٦ ورقة ٢٣٢ وجه .

نظرنا ، وبان أن المطلوبَ الفصلُ ، وتوقي هيئات أصحاب الترفه والتنعم - فالذي ذكره قريب في ذلك[1] » .

ومثل ذلك ما جاء في (المجموع) عند الحديث عن حكم الماء المتطاير من عضو إلى عضو عند رفع الحدث ، وهل يرفع حدثَ العضو المتطاير إليه ، أم يصير مستعملاً ؟ قال الإمام : « وفي هذا فضل نظر ؛ فإن الماء إذا كان يتردد على الأعضاء ، وهي متفاوتة الخلقة ، وقع في جريانه بعضُ التقاذف من عضو إلى عضو لا محالة ، ولا يمكن الاحتراز من هذا . كيف ؟ ولم يرد الشرع بالاعتناء بهذا أصلاً . فما كان من هذا الجنس فهو عفو قطعاً . وأما التقاذف الذي لا يقع إلا نادراً ، فإن كان عن قصد ، فهو مستعمل ، وإن اتفق ذلك بلا قصد ، لم يمتنع أن يعفى عنه ؛ فإن الغالب على الظن أنه كان يقع أمثال هذا من الأولين ، وما وقع عنه بحث من سائل ولا تنبيه من مرشد[2] » . هكذا دائماً مالم يرد به الشرع ، فهو عفو قطعاً .

٢٥٧ ـ ولعل من أجمل ما نختتم به هذه النقطة من بحثنا ، تلك العبارة الرشيقة التي وردت عن (الكيا الهراسي) إذ قال : « إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح ، طارت رؤوس المقـاييس في مهاب الرياح[3] » ، فما أعجبها من عبارة وما أروعه من تصوير لمكانة النص من الرأي ، وما أصدقه تمثيلاً لرأي إمام الحرمين ، ذلك أن هذا الشبل من ذاك الأسد ، وهذا القطر من ذاك المزن ، فـ (الكيا الهراسي) تلميذ إمام الحرمين كان هو وصديقه (الغزالي) وثالثهما (الخوافي) من ألمع تلاميذ إمام الحرمين ، وأخصهم به .

---

(١) النهاية : ٤ ورقة ١١٥ ظهر .　　(٢) المجموع : ١ /٢٠٨ .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى : ٢٣٢/٧ .

الفصل الثّاني
مُراعاة رُوح التّشريع

٢٥٨ ــ من خصائص فقه إمام الحرمين التي يلحظها الدارس لآرائه ، والمتتبع لأقواله ومواقفه في مناقشاته وجداله : مراعاة روح التشريع ، ونعني بذلك أنه ـ رضي الله عنه ـ عند تقرير آرائه ، وفي مباحثاته ومناقشاته ، وفي اتخاذ أحكامه لا يلحظ الشكلَ والظاهرَ ، وإنما يلحظ المعنى والمغزى ، وينظر إلى مرمى التشريع وروحِه .

ويكون ذلك حيث لا يوجد نص ، ويُرد الأمرُ إلى الاجتهاد والاستنباط ، أو يكون هناك نص ولكن يحتمل التأويلَ والتوجيهَ ، وفيه مجال للاختيار والتفسير ، فهنا يختار ما يتفق مع روح الشرع ، أو قل : يُحكِّم روحَ الشرع في رأيه وقوله .

وربما بدا للنظرة العجلى أن في هذا تناقضاً بينه وبين ما قدمناه في الصفحات السابقة حين قلنا : إن من خصائص فقهه : البناءَ على النص والالتزامَ به . والواقع أنه لا معارضة ولا مناقضة ، فالمقصود بمراعاة روح الشرع أنه يبني رأيه وحكمَه في المسائل ، ناظراً إلى مقصود الشرع وهدفه ، وذلك ـ طبعاً ـ حينما لا يكون هناك نص ، أو يكون هناك نص يسمح بذلك ، فليس المقصود بمراعاة روح الشرع مجاوزةَ النص، أو الافتئاتَ عليه .

وسيتضح معنى ما نقول أبلغ وضوح حين نضرب أمثلة ونماذج ، لهذه الآراء في الصفحات التالية :

٢٥٩ ــ تختلف الأقوال في حكمة التيمم ، وفي أثره ، وفي قوته ، فيرى ـ رضي الله عنه ـ أن حكمته استمرارُ الاعتياد على الطهارة ، وأنه يبيح الصلاة ولا يرفع الحدث ، وأنه يبيح الفرض والنوافل معه .

ويخالف في ذلك القائلين بأن التيمم لا يصح مالم يعيِّن المتيممُ فريضة بعينها ، ثم لا تجوز الزيادةُ عليها .

ويخالف من قال : إن التيمم يرفع الحدث مطلقاً ، ومن قال : إن التيمم يرفع الحدث في حق فريضة واحدة . ونص كلامه في (النهاية) : « مقصود هذا الفصل القولُ في كيفية النية في التيمم . وأصلُ الفصل أن التيممَ لا يرفع الحدث ، ولكنه يُبيح الصلاةَ ، والدليل عليه أن من أحدث ، أو أجنب وتيمم ، ثم وجد الماءَ ، فيلزمه التطهيرُ بالماء ، على حسب ما تقدم من حدثه . .

والسبب في التيمم أن من وجد الماء ، فهو مأمور باستعماله لرفع الحدث ، فإن لم يجده وظفَ الشارعُ عليه التيممَ ، ليدوم مرونُه على إقامته الطهر ؛ إذ قد يدوم انقطاعُه عن الماء الذي يجب استعمالُه أياماً ، فلو تمادى انكفافه عن الطهارة ـ وهي ثقيلة ـ لا ستمرت النفس على تركها ؛ فالتيمم إذاً لاطِّراد الاعتياد في هذه الوظيفة ، فإذا ثبت ذلك ، فلا ينبغي للمتيمم أن ينوي بتيممه رفعَ الحدث ، ولو نواه لم يصح تيممُه أصلاً .

وحُكي عن ابن سُرَيْج أنه قال : التيمم يرفع الحدث في حق فريضة واحدة ، فلو نوى الرفعَ ، صح على هذا التأويل . أ . هـ

وهذا ضعيف معدود من الغلطات ؛ فإن ارتفاع الحدث لا يتبعض ، فلينو المتيممُ استباحةَ الصلاة ، لتوافق نيته موجَب الشرع ، فيصح .

ثم الطرق متفقةٌ على أنه لو نوى بالتيمم استباحةَ الفرض والنوافل ، صح منه إقامتُها جميعاً . والمذهب المقطوع به في طرق المراوزة أن تعيين الفريضة لا يُشترط في نية التيمم ، وذكر العراقيون وجهاً بعيداً أن التيمم لا يصح مالم ينو المتيمم صلاة معينة من الفرائض ، ثم لا يجوز الزيادة

عليها . وذكر الشيخ[1] في الشرح هذا الوجه ، وهو مطروح لا التفات إليه[2] » .

فإمام الحرمين يدرك حكمةَ التيمم ، وأنه للاستباحة لا لرفع الحدث ، وأنه يبيح الفريضةَ والنفلَ ، ومن حيث أدرك روح الشرع كان هذا رأيه وموقفهُ من مخالفيه .

٢٦٠ ــ وفي حكم مخالطة الماء بالتراب يرى أنه لو غيره ، لسلبه طهوريتهَ رادّاً لقول من قال : إن التراب لا يؤثر في مخالطة الماء ولو غيَّرَه ، لأن التراب طهورٌ مثله . ولا يرى الإمامُ أن التراب طهور ، بل هو مجرد مبيح لا يرفع الحدث ، كما وضح من كلامه في المسألة السابقة .

وقد عرض النووي رضي الله عنه المسألة ، ونوجزها على النحو التالي :

« قال المصنف . . . وإن كان تراباً طرح فيه ، لم يؤثر ، لأنه يوافق الماء في التطهير ، فهو كما لو طرح فيه ماء آخر ، فتغير به . .

الشرح : . . . . وأما قوله في التراب : لأنه يوافق الماء في التطهير ، فكذا قاله الجمهور ، وأنكره عليهم إمامُ الحرمين . وقال : هذا من ركيك الكلام وإن ذكره طوائف ، فإن التراب غيرُ مطهر ، وإنما عُلقت به إباحةٌ بسبب الضرورة[3] » ويُكملُ الإمامُ الكلامَ في (النهاية) فيقول : « والكلام في أصله مفرع على طريقة غير مَرْضِيَّة ، وإذا طال التفريع على الضعيف تضاعف ضعفه[4] » .

---

(١) المراد : الشيخ أبو علي السنجي ، والمراد بالشرح : شرح التلخيص .

(٢) النهاية : ١ ورقة ٢٠ وجه وظهر .

(٣) المجموع : ١/١٥٠ - ١٥١ .

(٤) النهاية لإمام الحرمين : ١ ورقة ٤ وجه .

ولم يتعرض الإمام لحديث « جعلت لي الأرض مسجداً وتربتها طهوراً » لأنه تأوله على معنى إباحة الصلاة .

فهو ـ رضي الله عنه ـ ينظر إلى روح الشرع في التطهر بالماء ، ويرى أن الشارع تعبدنا باسم الماء للطهارة ، فكيف يكون ماء ما تغير ، ولو كان بالتراب ؟

٢٦١ ــ ومن ذلك أيضاً أن بعض الأئمة قال : إذا علق غبار الضربة الأولى بالأصابع في التيمم ولم ينتفض حتى ركبه غبارُ الضربة الثانية ـ لا يصح التيمم .

ولكن إمام الحرمين ـ مدركاً لروح الشرع وحكمتِه من وراء التيمم ـ يرد ذلك الرأيَ ناظراً إلى أصله من أن التيمم لاستباحة الصلاة ، لا لرفع الحدث ، وأن الحكمة فيه استمرارُ اعتياد أعمال الطهارة ، فليس مقصوداً للشرع التضمخُ بالتراب ، ونقلُه من اليدين إلى الوجه ، وإنما المقصودُ الامتثال والاتباع .

ومما جاء على لسان إمام الحرمين في هذه المسألة قوله : « ثم كان شيخي يحكي عن القفال : أنه إذا علق الغبارُ بخلل الأصابع في الضربة الأولى ، ثم لم ينتفض حتى ركّب ذلك الغبارَ غبارٌ في الضربة الثانية ، فلا يصح التيمم ؛ فإن الغبار الأول يمنع الغبار الثاني ، ولا يمكن الاكتفاءُ بذلك الغبار ، فإنه في حكم غبارٍ حصل على المحل ، ثم ردد عليه من غير نقل إليه في أوان فرض النقل . وهذا لم يذكره الصيدلاني وغيره من أصحاب القفال ، وهو عندي غلوٌ ومجاوزة حد[1] ، وليس بالمرضي اتباعُ شُعب

---

(١) النهاية : ١/ورقة ٢٣ وجه .

الفكر ودقائقِ النظر في الرُّخص ، وقد تحقق من فعل الشارع ما يُشعر بالتسامح فيه ، ولم يوجب أحدٌ من أئمتنا على الذي يهم بالتيمم أن ينفض الغبار عن وجهه ويديه أولاً ، ثم يبتدىء بنقل التراب إليها ، مع العلم بأن المسافر في تقلباته ، لا يخلو عن غبار[1] » .

٢٦٢ ـ وربما كان أكثرَ دلالة على ما نحاوله رأيهُ في تطهير الأرض إذا تنجست من بول الآدمي ، فقد قال الأئمة متمسكين بنص الشافعي : لا بد من ذَنوب من الماء لكل بائل ، فلو بال اثنان في موضع لا يطهُر إلا بصب ذَنوبين وهكذا . .

ولكن إمام الحرمين يخالف في ذلك[2] ويقول : « المقصود المغالبةُ والمكاثرة » .

ونص الشافعي في (الأم[3]) في باب ما يُطهّر الأرضَ وما لا يطهرها ، قال : « أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري ، عن سعيد بن المسيب ، عن أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : دخل أعرابي المسجد ، فقال : اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً .

فقال رسول الله ﷺ : « لقد تحجرت واسعاً » قال : فما لبث أن بال في ناحية المسجد ، فكأنهم عَجِلوا عليه ، فنهاهم رسول الله ﷺ ، ثم أمر

---

(١) يخالف في هذا أستاذه القاضي الحسين بن عبد الله (انظر كتابه الأسرار : ٧)..

(٢) انظر بحر المذهب للروياني : ٢ ورقة ١٧٩ وجه تجده يتابع إمامَ الحرمين ، وانظر أيضاً شرح مختصر المزني للقاضي أبي الطيب الطبري : ١ مخطوط غير مرقم الصفحات .

(٣) ٤٤/١ .

بذنوب من ماء أو سَجْل من ماء فأهريق عليه ، ثم قال النبي ﷺ : « علموا ويسروا ، ولا تعسروا[1] » قال الشافعي : أخبرنا ابن عيينة عن يحيىٰ بنِ سعيد قال : سمعت أنس بن مالك يقول : بال أعرابي في المسجد ، فعجل الناس عليه ، فنهاهم رسول الله ﷺ ، وقال : « صبوا عليه دلواً من ماء » .

قال الشافعي : فإذا بيل على الأرض ، وكان البول رطباً مكانه ، أو نشفته الأرض ، وكان موضعه يابساً ، فصُب عليه من الماء ما يغمره ، حتى يصير البول مستهلكاً في التراب ، والماء جارياً على مواضعه كلِّها ، مُزيلاً لريحه ، فلا يكون له جسد قائم ، ولا شيء في معنى جسد من ريح ، ولا لون ، فقد طهر . وأقل قدر ذلك ما يحيط العلم أنه كالدَّلو الكبير على بول الرجل وإن كثر ، وذلك أكثر منه أضعافاً ، لا أشك في أن ذلك سبعُ مرات أو أكثر ، لا يطهره شيء غيره ، قال الشافعي : فإن بال على بول الواحد آخر ، لم يطهره إلا دلوان ، وإن بال اثنان معه ، لم يطهره إلا ثلاثة ، وإن كثروا ، لم يطهر الموضعُ ، حتى يُفرغ عليه من الماء ما يعلم أن قد صُب مكان بول كل رجل دَلوٌ عظيم أو كبير » .

هذه هي المسألة في (الأم) بصورتها ، ودليلها ، وحكمها ، ولكن إمام الحرمين يقف أمام المسألة ناظراً إلى روح الشرع ومغزاه ، فيقول في كتابه[2] :
« ثم من ركيك ما فرعه المفرعون أن قالوا : قد قال الشافعي : وإن بال اثنان لم يطهرها إلا دَلوان ، فذهب ذاهبون إلى أنه يجب رعاية ذلك . وهذا الفن

(١) رواه البخاري ، وأصحاب السنن ،وأحمد في مسنده ، ومالك في الموطأ (الفتح الرباني : ١/٢٢٩) .

(٢) النهاية : ٢ ورقة ١٢ ظهر .

من الكلام مما لا يقبله لُبُّ عاقل ، فأي معنى لتعدد الدِّلو والغرضُ المكاثرة ؟ وأي فرق بين أن يجمع ملء دَلوين في دَلو عظيم ويصب ، وبين أن يكون في دلوين فيصبان ؟ وأي أثر لصورة الدلو ؟ وقد يكثر بول بائل ، ويقل بول بائلين ، واعتبارُ مقدارِ النجاسة وتنزيلُ مقدارِ الماء على مقدارها بنسبة المغالبة مقطوع لا مراء فيه » فيلحظ رضي الله عنه مقصود الشرع ومرماه ، ولا يرى لتعدد الدلاء معنًى ولا أثراً في حقيقة الأمر .

٢٦٣ ــ ومن هذا الباب أيضاً مخالفته لوالده رضي الله عنهما في حكم الماء الذي تروَّح بالجيفة وإن لم يتحلل منها شيء ، فقال والده : إنه طاهر . وقال هو : إنه نجس ، ولا شك أنه ناظر إلى روح الشرع ، مدرك سرِّه ، فمقصود الشرع تطهر وتنظف ، ولا شك أن الماء الذي تروح بالجيفة ، قذر مستقذر .

وهذه المسألة أوردها الإمام النووي في (المجموع[1]) على هذا النحو : « لو وقعت جيفة في ماء كثير فتروحَ بها بالمجاورة ، ولم ينحل منها شيء ، فوجهان :

الصحيح الذي صرح به كثيرون ، واقتضاءُ كلام الباقين أنه نجس ، ونقله إمام الحرمين عن دلالة كلام الأئمة وصححه ، لأنه يعد متغيراً بالنجاسة ومستقذراً .

---

(١) ١/١٦٠ .

وقال الشيخ أبو محمد : طاهر ، لأنه مجاور ، فأشبه الجيفةَ خارجَ الماء » .

فمع أن القاعدة العقليةَ قد تشهد لوالده ، إلا أنه يخالفه مستمسكاً بروح الشرع ، فيقول بنجاسة مثل هذا الماء .

٢٦٤ ـ جاء في (الطبقات الكبرى[1]) في ذكر نخب وفوائد عن سلطان العلماء العز بن عبد السلام : أنه ذكر في القواعد الكبرى تردُّداً فيمن وجد شخصين مضطرين متساويين ، ومعه رغيف إن أطعمه أحدَهما عاش يوماً ومات الآخر ، وإن فَضَّه عليهما ، عاش كلٌّ واحد نصفَ يوم .

قال السبكي صاحب (الطبقات) تعليقاً على ذلك : « قلت : وأصل التردد مأخوذ من تردد إمام الحرمين ، حيث قال في (النهاية[2]) : فيما لو أراد أن يبذل ثوباً لمن يصلي فيه ، وحضره عاريان ، ولو قسم الخرقة وشقها ، يحصل في كل واحد بعضُ الستر ، ولو خص أحدَهما حصل له السترُ الكامل ؛ فإن الإمام قال : هذه المسألة محتملة . قال : ولعل الأظهر أن يستر أحدهما ، وإن أراد الإنصاف أقرع بينهما » .

فهو رضي الله عنه يرعى روحَ الشرع في أن المقصود سترُ عورةِ المصلي ولو قسم الثوبَ لم يكن أحدُهما ساتراً .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ٨/٢٤٩ .

(٢) جزء ٤ ورقة ٩٨ وجه .

ثم نِسبةُ السبكي العزَّ بنَ عبد السلام[1] إلى التأثر بإمام الحرمين في هذا التردد لا شك صادقة ، فهو قريب منه زماناً ، وهو مختصر نهاية إمام الحرمين ، فلا شك أنه تتلمذ عليه .

٢٦٥ ــ ولعل من أظهر ما يشهد لإمام الحرمين بمراعاة روح التشريع رأيهُ في مسألة استقبال القبلة ، وهل المطلوب : استقبال عين القبلة أم جهتها ؟ ذلك أنه يرى أن المطلوبَ جهةُ القبلة لا عينُها ، وقد بين المسألة في (النهاية) أجمل بيان ، واستدل عليها بأذكىٰ الأدلة وأبلغها ، ولكن النووي رضي الله عنه يرفض ذلك ، حتى لا يرضى بتسجيله في كتابه ، إذ يقول : « وسلك إمام الحرمين والغزالي طريقةً شاذةً ضعيفةً ، اخترعها إمام الحرمين ، وتركتها لشذوذها[2] » .

ومن أجل هذا القول من الإمام النووي ، وحتى لا نكون مُتزيِّدين في اختيارنا بين الرأيين ، ننقل كلامَ إمام الحرمين في (النهاية) في هذه المسألة بنصه (تقريباً[3]) قال رضي الله عنه : « ظهر اختلافُ أئمتنا في أن مطلوب المجتهدين عينُ الكعبة أو جهتُها ، وهذا فيه إشكال ، فإن المجتهد إذا كان على مسافة بعيدة ، فكيف يتأتى منه مسامتةُ عين الكعبة ، وكيف نقدر ذلك مطلوباً لطالب ، والطلب إنما يتعلق بما يمكن الوصولُ إليه » ثم يرد على شيخه ، ثم يناقش العراقيين ، فيقول راداً عليهم : « من ظن أن

(١) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ (انظر العز بن عبد السلام تأليف رضوان علي الندوي) .

(٢) المجموع : ١٨٧/٣ .

(٣) النهاية : ٤ ورقة ٢٨ - ٣١ .

جهات الكعبة ، أو جهات شخص المصلي في موقفه أربع ، فقد بعد عن التحصيل بعداً عظيماً . وكل مِثْلٍ يُفرض في موقف الإنسان ، فهو انتقالٌ منه من جهة إلى جهة أخرى ، فذكْرُ الجهة الواحدة ، وفَرْضُ الخلاف فيها وتقديرُ رد الطلب إلى الجهة ، أو عين البيت ، كلام مضطرب ، لا يَشفي غليلَ الناظر الذي يبغي دركَ الغايات . . . .

وقد تمهد أن التعويل على الاسم (الاستقبال) فلا يسوغُ تخيلُ غيرِه ، فإن الخلق لو كلفوا مقابلةً لو مشَوْا على خطوط مستقيمة من مواقفهم لاتصلت أجسادُهم بالكعبة ، لكان ذلك تكليفَ مالا يطاق » .

ثم يقول : « فالذي يقف بعيداً في المسجد لو انحرف أدنى انحراف ، لا يخرج عن اسم المستقبل ، وإن كان لو انحرف كذلك في المطاف ، لكان مائلاً عن المسامتة ، فإذا لاح ذلك فيمن يبعد في المسجد بعضَ البعد ، فهو فيمن يقطن طرفَ الشرق والغرب ، أظهر وأبين .

فنبتدىء بعد ذلك ونقول : إذا وقع الفرض في الماهر المتناهي في العلم بأدلة القبلة ، فإنه لا يَقطع بسلب اسم الاستقبال عمن يلتفت على البعد بعضَ الالتفات . وإذا ظهر الالتفات والميل ، فيقطع إذ ذاك ، ولا يتوقف قطعه بأن يولي الواقفُ سمتَ الكعبة يمينَه أو يساره . والصوب الذي لا يقطع الماهر على المتقلب فيه بالخروج عن اسم الاستقبال ، فهو الذي ينبغي أن يسميه الفقيه : جهةَ الكعبة .

وإذا انتهى الأمر إلى منتهىً يقطع البصير على المنحرف إليه بالخروج عن اسم الاستقبال ، فهو جهةٌ أخرى غيرُ جهة القبلة .

ثم حظُّ الفقيه وراء ذلك ، أنه يغلب على ظن الماهر أن بعضَ الوقفات بين جري الخروج عن اسم الاستقبال ، أقرب إلى انتفاء السداد من بعض

فهل يجب طلبُ المسلك الأسد في الظن ؟

فعلى وجهين : أحدهما : لا يجب ، كما لا يجب على الواقف في أخريات المسجد أن يتناهى في الاستداد . والثاني : يجب لأن الذي في المسجد على يقين من أنه بالتفاته القريب غيرُ خارج عن اسم الاستقبال . والبعيدُ على خطر من ذلك ، فيجب عليه طلبُ الأصوب .

فهذا هو الوجه .

وما قدمناه للأصحاب لا أراه شافياً ؛ فإن طلب طالبٌ منا أن نحدَّ ما يقع من الاتفاق مظنوناً ، وما يقع مقطوعاً به ، دل بطلبه على غباوته ، وعدمِ درايته بمأخذ الكلام . فليس ذلك أمراً يُتصور أن يصاغ عنه عبارة حادة ضابطة ، وكيف يفرض ذلك ؟ والأمر يختلف ويتفاوت بتفاوت المسافات والقرب والبعد ، والأمر محال على معرفة البصير بأدلة القبلة .

وقد تناهى وضوح ذلك إن شاء الله[1] » .

٢٦٦ ـ ومثل مسألة استقبال القبلة أيضاً مسألةُ النية في الصلاة . أو بالتحديد وقتُ النية ، فقد اختلفت الأقوال في كونها قبل تكبيرة الإحرام ، أو مقارنةً لها ، أو يجوز السبق والمقارنة ، وَطَوَّلَ المختلفون أنفاسهم في تصوير المقارنة والسبق ، ولكن إمام الحرمين ينظر إلى روح الشرع ، فيقول

---

(١) انظر في هذه المسألة أيضاً : الأسرار للقاضي حسين ورقة ١١ ظهر ؛ ففيها اتفاق في الرأي بينه وبين إمام الحرمين .

فيما حكاه عنه النووي[1] : « واختار إمامُ الحرمين والغزالي في البسيط وغيره أنه لا يجب التدقيق المذكور في تحقيق مقارنة النية ، وأنه تكفي المقارنةُ العرفيةُ العامة ، بحيث يُعد مستحضراً لصلاته غيرَ غافل عنها ، اقتداءً بالأولين في تسامحهم في ذلك ، ثم يعقب النووي رحمه الله قائلاً : وهذا الذي اختاره هو المختار والله أعلم » .

وهذا الذي نقله النووي هو خلاصة ما أبدعه قلم إمام الحرمين في نحو ثماني صفحات كبيرة من (النهاية[2]) ، ولولا خوفُ الإطالة لوشّينا بها صفحات هذا الفصل ، وقد نعود لذكرها في موضع آخر[3] .

٢٦٧ ـ ومما يشهد أيضاً برعايته لروح التشريع ـ رأيهُ رضي الله عنه في المرض الذي يجوز بسببه القعودُ في الصلاة . فقد رأى أنه المرض الذي يُلحق بالقائم مشقةً تُذهب خشوعَه .

وهذا لم يقبله الإمام النووي ، ورأى أن المذهب غيرُه . ولنورد نص كلامه . قال رحمه الله : « أجمعت الأمةُ على أن من عجز عن القيام في الفريضة ، صلاها قاعداً ولا إعادة عليه ، قال أصحابنا : ولا ينقص من ثوابه . . . قال أصحابنا : ولا يشترط في العجز ألا يتأتى القيام ، ولا يكفي أدنى مشقة ، بل المعتبر المشقةُ الظاهرة . . .

وقال إمام الحرمين في باب التيمم : الذي أراه في ضبط العجز أن يلحقه

---

(١) المجموع : ٣/٢٢٤ .

(٢) جزء ٤ ورقة ٣٨ ـ ٤١ .

(٣) انظر التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي ـ باب صفة الصلاة (مخطوط غير مرقم الصفحات) وانظر أيضاً الحاوي للماوردي : ٢/١٢١ ظهر .

بالقيام مشقةٌ تُذهب خشوعَه لأن الخشوعَ مقصودُ الصلاة . والمذهب الأول[1] » .

وأعتقد أن من حق إمام الحرمين أن نَفْسَح له ليَدفَع عن رأيه ، ويبين أصله ومبناه ، وسنرى كيف كان هدفه تحقيقَ مرمى الشرع ومغزاه ، ولن نخشى الإطالة هذه المرة .

قال رضي الله عنه : « . . . وقد عَنَّ لي أن أجمع قولاً يتعلق ببيان الحاجات والضرورات في الأحكام المختلفة ، فمما يتعلق بالضرورة : أكلُ الميتة ، وتعاطي مالِ الغير ، ومنها : جواز الإفطار بعذر المرض ، ومنها : جواز القعود في الصلاة المفروضة .

فأما أكلُ الميتةِ وطعام الغير من غير إذن منه وإباحةٍ ، فسيأتي تحقيق القول فيه في موضعه ، ولكن أصل المذهب أنه يُشترط في جواز ابتداء الإقدام على أكل الميتة وطعام الغير خوفُ الروح . والسبب فيه أنه تحليل محرم . وقد علقه الله تعالى بالاضطرار ، قال الله تعالى : ﴿ **فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ** ﴾ (**المائدة : ٣**) وأما الإفطار بعذر المرض في الصوم المفروض ، فلا يشترط فيه خوف الروح ولا الخوفُ على فساد عضو ، والدليل عليه أن الإفطار جائز للمسافر الأيِّد القوي . . . والمرض مقرونٌ بالسفر ، فلا يخفى على الفَطِن أن المرض المقرونَ به ، لا يشترط فيه خوفُ الهلاك ، ولا يُشترط أيضاً إفضاء الصوم إلى مرض مخيف .

---

(١) المجموع : ١٨٢/٤ .

فإذا ثبت ذلك نقول : لا يُكتفىٰ أيضاً بما يسمى مرضاً خلافاً لأصحاب الظاهر . فما ذكره الأصحابُ فيه : إن كان يخاف ضرراً ظاهراً ، أو كان يزداد بالصوم ، **ولو أفطر** ، **لوقف أو خفَّ** ، **فإنه يفطر** ، وهذا لا يُحَصِّلُ ضبطاً يُرجع إليه ، وسأزيد فيه مباحثة ، ثم أذكر الممكن في الضبط والترتيب .

فأقول : الصوم إذا بلغ بالمكلف شدةَ الجوع والعطش ، وكان لا يخاف مرضاً فيجب احتمالُ هذا الصوم يعم المكلفين ، والمرض يعد من الأعذار العامة في هذا الباب وفاقاً ، كما أن عدم الماء في السفر يعد عذراً عاماً ، وكل عذر نيط به تخويف ، فلا يشترط فيه الانتهاء إلى خوف الإهلاك [ومن هذا ما[1]] نبهت عليه في الكتاب المترجم بـ (الغياثي[2]) : وهو أن الحرام لو عم في الزمان ، وعُدِمَ الحلال ، فلا نقول : يتوقف جوازُ الإقدام على الطعام على الضرورة التي تشترط في استحلال الميتة ؛ إذ لو شرطنا ذلك في حق الناس كافة لانقطعوا عن مكاسبهم ومعايشهم ، ولا نقْطع بانقطاعهم الحرفُ وأسبابُ بقاء العالمين .

فنقول الآن : إذا كان المرض مما يعد عذراً عاماً ، فالتقريب فيه أن كل مرض يمنع من التصرف مع الصوم ، يجوز الإفطار بسببه ، وهو المعني بالضرر الظاهر ، الذي ذكره الأصحاب .

وهذا لطيف حسن ؛ فإنه جاز الإفطار لأجل السفر ، حتى لا يتعذر على طوائفَ يُكثرون التقلب في أسفارهم .

---

(١) مخروم من (النهاية) وقد يشهد السياق لهذا الاختيار .

(٢) انظر فقرة : ٧٣١ وما بعدها .

فإن قيل : قد يتعذر مع الصوم من غير مرض التصرفُ .

قلنا : هذا في آحاد الناس ؛ فإن أغلب الناس الذين يتأتى منهم التصرف لا يمتنع عليهم التصرف بالصوم نفسه ، والذي يحقق هذه اللطيفة أن السفر متعب ، فقد يظهر أن الصوم نفسَه مع ضرورة الحركة يمنع من تصرفات المسافرين ، فلهذا أبيح للمسافر الفطرُ من غير مرض ينضم إليه ، فالمرض المانع من التصرف في الإقامة كالسفر مع الصوم ، فهذا أقصى الإمكان في ذلك .

فأما العذر الذي يجوز القعود لأجله في الصلاة المفروضة ـ فقد أجمع الأصحاب على أن الضرورة ليست معتبرة فيه . ومن أطلق العجز عن القيام ، لم يعنِ به عدمَ تصور القيام .

فالذي أعلقه حفظي عن شيخي ، أن الصلاة لا تُعنىٰ لصورتها ، وإنما المقصود الظاهر فيها تجديدُ العهد مرات في اليوم والليلة بذكر الله تعالى ، ثم حَرُم الكلامُ في الصلاة ، وحرُمَ الفعلُ الكثير ، وأمر المصلي بالاستداد في صوب القبلة ، وكل ذلك لجمع حضور القلب ، والإكباب على الذكر ، وقطع الملهيات . فإذا كان المقصود ما ذكرناه ، والضرورةُ ليست شرطاً وفاقاً ، فأقرب تعبير فيه أن يقال :

إن كان المرض بحيث لو قام المريض ، لألهته الآلام عن ذكر الله تعالى ، وهذا إنما يكون عند شدة الألم ، فيقعد حينئذ .

فهذا هو التقريب في ذلك . فمن وجد مأخذاً أقرب وأضبط من هذا فليلحقه بالكتاب ، والله أعلم بالصواب[1] » .

---

(١) النهاية : ١ ورقة ٣٢ ، ٣٣ .

وبعد هذا البيان الذي لم نشأ أن نقطعه بتعليق أو تنبيه ، فلعله صار واضحاً أن الصواب فيما انتحاه إمام الحرمين ، مراعياً لروح الشرع كما أسلفنا .

٢٦٨ ــ وتظهر رعايتُه لروح الشرع أيضاً إذا علمنا أنه خالف الأئمة في المجزىء من وضع الجبهة على الأرض عند السجود ، وخالف في ذلك شيخَه ، والنووي يحكي رأيه على أنه خلاف الصحيح . قال في (المجموع[١]) : « . . . والصحيح من الوجهين أنه لا يكفي في وضع الجبهة الإمساسُ ، بل يجب أن يتحامل على موضع سجوده ، بثقل رأسه وعنقه ، حتى تستقر جبهته ، فلو سجد على قطن ، أو حشيش ، أو شيء محشو بهما ، وجب أن يتحامل حتى ينكمش ، ويظهر أثره على يدٍ ـ لو فرضت تحت ذلك المحشو ـ فإن لم يفعل لم يجزه . . .

وقال إمام الحرمين : عندي أنه يكفي إرخاء رأسه ، ولا حاجة إلى التحامل ، كيف فرض محل السجود[٢] » فالنووي رضي الله عنه يرى أن الصحيح خلافُ رأي إمام الحرمين . وكلام الإمام في (النهاية) في هذه المسألة جاء رداً على شيخه ، الذي قال بما رآه أنه الوجه الصحيح ، فقال : ولست أرى الأمر كذلك . بل يكفي إرخاءُ الرأس . . .

فهو يقصد المعنى ويبني عليه حكمَه ، أما الضغط والتحامل بالرأس ، فقد يُذْهِبُ معنى الخشوع المطلوب .

---

(١) جزء ٣/٣٦٤ .

(٢) جزء ٤/٧٧ ظهر .

٢٦٩ ــ ومن المسائل التي تشهد بانتحائه رضي الله عنه روحَ الشرع ـ وهي لا تعدّ ولا تحصى ـ مسألةُ بناءِ من يغلبه الحدثُ في صلاته على ما سبق منها ، وسنوجز ما قاله في (النهاية[1]) في هذا الموضوع ، قال : « نقل عن أبي حنيفة أنه يرى عودَة المصلى الذي غلبه الحدث إلى مكانه في المسجد ، لو أزال حدثه في بيته » .

« ونقل عن صاحب(التقريب) : أنه لو قطر منه البول مسبقاً ، فله أن يكمل ، ثم يزيل الحدث ، ويبني على صلاته » .

وقال إمام الحرمين معقباً على هذا الذي نقل : إن هذا غلط ، فالمسموح به من الأفعال للضرورة يقدر بقدره ، والعودُ إلى مكانه في المسجد فعلٌ زائد غيرُ لازم ، وإكمال البول إذا كان يمكنه التماسك حدثٌ اختياريٌّ ، أفحش من الفعل الزائد . فعلى القول بصحة البناء على ما مضى من الصلاة ـ وهو قول في القديم للشافعي ـ لا معنى للعودة إلى مكانه في المسجد ، كما لا معنى إلى إكمال الحدث إذا قطر منه البول ، فليس البناءُ على ما مضى من الصلاة حقاً أو رخصةً ، وإنما هي ضرورة . وليس من معنىً لإباحة العودة إلى المسجد ، فليتمّ صلاته لحظَةَ يتمُّ طهره[2] .

فهذا هو روح الشرع الذي نظر إليه إمام الحرمين .

٢٧٠ ــ ولعل خلافَه لما أُثر عن أبي هريرة وعائشةَ فيما أفتيا به ابنَ عباس رضي الله عنهم جميعاً ، بعدم جواز الاستلقاء في صلاته خوفَ ذهاب

---

(١) جزء ٤ ورقة ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

البصر ـ من أقوى الأدلة على ما نحن بصدده ، فلم يأخذ بذلك ؛ وأجاز لمن خاف ذهابَ بصره ، أو اشتد به رمدُ عينيه ، أو خاف زيادتَه أن يصلي مستلقياً .

وهاك نص ما قاله في هذه المسألة :

« إذا كان بالإنسان رمدٌ متمكنٌ مؤلمٌ يزداد ، وقال من يوثق به : لو اضطجعت أياماً وعولجت بَرَأْتَ . فهل يصلي مضطجعاً لهذا العذر . ؟ قال العراقيون : هذه المسألة ليست منصوصة للشافعي ، وللعلماء فيها اختلاف ، ونقلوا خلافَ العلماء في جواز ذلك ، ثم قالوا : وما يقتضيه أصلُ الشافعي : أنه لا يجوز الاضطجاع لهذا ، واستدلوا بما رُوي أنه لما قرب ابنُ عباس من العمى ، قال له بعض الأطباء :

لو صبرت سبعة أيام مضطجعاً ، وعالجتُك بَرأت عيناك : فاستفتى ابنُ عباس رضي الله عنهما عائشةَ وأبا هريرة رضي الله عنهما ، فلم يرخصا له في ذلك ، وكُفَّ بصرُه .

قلت : إذا لم يكن للشافعي في ذلك نص ، وقد نقلوا في ذلك خلافَ العلماء ، فالمسألة محتملة ، وفساد البصر شديد ، وتكليفُ المصلي ما يغلب على الظن منه عماه : بعيد ، وما ذكروه من حديث ابن عباس واستفتائه تعلقٌ بمذهب آحاد الصحابة ، وهو حكاية حال ، فلعلهم لم يثقوا بقول الطبيب ، ورأوا الأمرَ شديداً والعلاجَ غيرَ مجد ، والله أعلم[1] » .

وترى هنا مع رعاية روحِ الشرع ، اتئادَ إمام الحرمين ، وتأنيه في

(1) النهاية : ٤ ورقة ١٢٠ وجه وظهر .

الحكم ، فتراه يعلق الرأي على عدم وجود نصٍّ للشافعي ، ويصف المسألة في تواضع ـ بأنها محتملة ، ويمهد بذلك لرأيه وردِّه على المخالفين .

٢٧١ ـ ومن ذلك أيضاً رأيه فيمن نذر أن يصلي قاعداً ، فقد قال : يلزمه القيامُ عند القدرة عليه ، فهو بنذره ألزم نفسه ، وأوجب على نفسه الصلاة ، فيجب أن يأخذ حكمَ الصلاة المفروضة ؛ فيصليها واقفاً طالما قدر على ذلك ، ولا عبرة بوصفه لها بالقعود ، فهي حيث وجبت ، تجب على موجب الشرع .

٢٧٢ ـ ونرى مراعاةَ روح الشرع حين لا يقول مع القائلين بجواز التنفل مستلقياً ، ويرى أنه خروج عن هيئة المصلين بالكلية ، ويرد على من جوّز ذلك بأنه يلزمه أن يجوِّز الاقتصارَ على ذكر القلب في القراءة ونحوها ، وهذا إسراف في الخروج عن الضبط . وهاك نصَّ ما قاله في هذه المسألة : « وهل يتنفل المتنفل على جنب أو مستلقياً مومياً كما يفعله المريض المضطر في صلاة الفريضة ؟ فيه اختلاف .

والأصح : المنع ؛ فإنه خروج عن هيئة المصلين بالكلية .

قلت : ومن جَوَّز ذلك في النفل ، فما عندي أنه يُجوِّز الاقتصارَ على ذكر القلب في القراءة والتكبير والتشهد والتسليم ، وهذا يُضعف أصلَ الوجه ؛ فإن ذكر القلب إلى قراءة اللسان أقربُ من إجراء أمثال الأفعال في الفكر مجرى صورها فعلاً . ولو ارتكب المفرع على هذا الوجه الضعيفِ جوازَ

الاكتفاءِ بقراءة القلب ، كان طارداً للقياس ، ولكنه مسرف في الخروج عن الضبط ، منتسب إلى الاقتحام[1] » .

ثم يستمر في بيان أن الاستلقاء في النفل غيرُ جائز ، ويشير إلى قاعدة المسألة التي سبق أن قررها في كتاب الطهارة ، فيقول :

« وأنا أذكر في ذلك تحقيقاً ينتجح به طالب الفقه ، فأقول : قد ذكرنا فيما تقدم من كتاب الطهارة من تقاسيم الضرورات والمعاذير ، أنا لا نشترط في القعود في الصلاة المفروضة بدلاً عن القيام نهايةَ الضرورة ، وعدم تصور القيام في الإمكان ، وأنا أقول الآن :

ينبغي أن يُشترط في الاضطجاع في الفريضة : الضرورةُ وعدمُ تصور القعود ، أو خيفةُ هلاك ، أو مرضٍ طويل ، وعلى الجملة لا أكتفي في ترك القعود بالاضطجاع بما أكتفي به في ترك القيام بالقعود ، ولعل الشرعَ جوَّز التنفلَ قاعداً تهويناً لأمر القيام .

والذي يوضح الغرضَ في ذلك أن الأئمة لما قسموا الأعذار إلى العامة والنادرة ، عدوا ما يقعدُ المصلي لأجله من الأعذار العامة ، والمرضُ الذي لا يتُصور معه القيام ليس بعام ، ولكنهم لما اعتقدوا أنه يكتفىٰ في القيام بما دون الضرورة ، ألحقوا ذلك بما يعم .

وأما ما يضطجع المصلي لأجله ، فإنهم ألحقوه بما يندر ، و[illegible]عر بما ذكرته من اشتراط مزيد ضرورة في الاضطجاع[2] » .

---

(1) النهاية : ٤ ورقة ١١٩ ، ١٢٠ .

(2) المصدر السابق نفسه .

فهنا نرى إمامَ الحرمين يرفض القياسَ مع أنه مستقيم مضطرد ، لكنه يؤدي إلى الإسراف والخروج عن الضبط وإلى الاقتحام ، وما أرى ذلك إلا مراعاة روح الشرع .

٢٧٣ ــ ويشهد لهذا أيضاً ما قاله عند الحديث عن الكلام في الصلاة والتنحنح فيها ، فقد قال :

« حكي عن القفال أنه كان يقول : لو طبق شفتيه وتنحنح ، لم تبطل صلاته وإنما التفصيل فيه إذا كان يتنحنح فاتحاً فاه » .

فقال إمام الحرمين رضي الله عنه معلقاً : « وهذا مما انفرد به القفال ، وصار إلى أن التنحنح مع التطبيق كحركةٍ في الحلق ، أو قرقرة في التجاويف ، ولست أرى الأمرَ كذلك ، فإن هذه الأصوات لا تختلف في السمع بالتطبيق والفتح ، ومن تنحنح لا يأتي بالحروف الحلقية صريحاً ، وإنما هي أصوات تداني الحروفَ الحلقية ، لا يصفها الكتبة ، ويعرفها من يتأمل ، وإذا كان كذلك ، فلا فرق بين حالة التطبيق وحالة الفتح[1] » .

فليس الأمر أمرَ فتح أو تطبيق ، وإنما المقصود رعايةُ حرمة الصلاة والخشوع فيها ، ولا دخل لإطباق الشفتين أو عدمه ، ما دامت الأصوات تصدر في الحالتين .

٢٧٤ ــ ومن هذا الباب أيضاً رأيه ـ رضي الله عنه ـ في مسألة العاجز عن الفاتحة ، وعن بدلها من الآيات المتوالية ، فقد أطلق الجمهور المسألة ، وأجازوا سبع آيات متفرقات[2] .

---

(١) النهاية : ٢ ورقة ١٥٤ وجه .

(٢) المجموع : ٣/٣٠٨ وانظر النهاية : ٤ ورقة ٦٢ ، ٦٣ .

ولكن إمام الحرمين لا يفوته الالتفاتُ إلى المعنى وراء القراءة ، وروحُ الشرع ومرماه ، فهو لا ينسى أن القراءة ليست مقصودة في ذاتها ، ولذلك يقول : « لو كانت الآية المفردة لا تفيد معنى منظوماً إذا قرئت وحدها ، كقوله تعالى ﴿ ثُمَّ نَظَرَ ﴾ (المدثر:٢١) فيظهر ألا نأمره بقراءة هذه الآية المفردة ، ونجعله كمن لا يحسن قرآناً أصلاً ، فيأتي بالذكر » .

٢٧٥ ــ ومما يتعلق برعاية روح الشرع في هذه المسألة أيضاً ـ أعني العجزَ عن الفاتحة ـ أنه يخالف والده في قوله : إن الآيات السبع التي يأتي بها بدلاً عن الفاتحة ـ تُقابَل كلُّ آية منها بآية من الفاتحة في عدد حروفها على الترتيب ، ولكن إمام الحرمين يرى أن هذا لا معنى له ، ولا أثر له في القراءة .

ونص كلامه رضي الله عنه[1] : « ولو قرأ آيةً طويلة يبلغ عددُ حروفها عددَ حروف الفاتحة واقتصر عليها ـ فقد حكى الأئمة أن ذلك لا يجزىء ، ولا يكفي ، ولم أر في الطرق في ذلك خلافاً ، فعدد الآي مرعيٌّ إذاً ، وفي عدد الحروف خلاف ، ولعل سبب الوفاق في عدد الآي ما روي أن النبي ﷺ عدّ فاتحةَ الكتاب سبعَ آيات ، وقال تعالى في ذكرها : ﴿ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيم ﴾ (الحجر : ٨٧) فاقتضى اعتناءُ الكتاب والسنة بآياتها رعايةَ عدد الآيات ، وبقيت الحروف على تردد .

وكان شيخي يقول : إذا راعينا مقابلَة الحروف فيجب رعايةَ الترتيب كما نصفه ، وهو أن نأتي في مقابلة الآية الأولى بآية تشتمل على عدد حروف تلك الآية أو تزيد . . وكان رحمه الله يقطع بهذا .

---

(١) النهاية : ٤/ ورقة ٦٢ ظهر، ٦٣ وجه .

والذي أراه أن هذا لا معنى لاشتراطه بعد ما حصلت مقابلةُ الآي ، ورعايةُ عدد الحروف على الجملة » .

فهو يرعى العدد الذي شهد له الحديث ، ثم يرعى المعنى والروح ، حيث لا حديث .

٢٧٦ ــ ومما هو قريب من هذا ، شديد الاتصال به أنه رضي الله عنه لم يُجَوِّز الاكتفاءَ بآية لا تفيد معنىً منظوماً في خطبة الجمعة ، وضرب الآية نفسها : ﴿ ثُمَّ نَظَرَ ﴾ (المدثر : ٢١) مثالاً . قال : « وأما قراءة القرآن إذا أوجبناها على المشهور ، فالذي ذكره الأئمة : لا بد من قراءة آية تامة . وهذا فيه كلام عندي . ولو قرأ سطراً من آية طويلة ، فلست أبعد كفاية ذلك ، ولا شك أنه لو قال : « ثم نظر » لم يكف ذلك ، وإن عُدّ آية ، ولعل الأقرب أن يقرأ مالا يجري على نظمه ذكر من الأذكار ، وهو المقدار الذي تحرم قراءته على الجنب[1] » .

فهو لا يكتفي بآية واحدة لا تفيد معنى مستقلاً ، ولا يحدد آية كاملة ، بل يكتفي بجزء من آية يؤدي المعنى . وهذا هو روح الشرع .

٢٧٧ ــ وفي موضوع خطبة الجمعة نفسِه يخالف الإمامَ الشافعي رضي الله عنهما في اكتفائه بأركان الخطبة مجردة . بل يرى أنه لا بد من وعظٍ مناسب ، لأنه المقصودُ حقيقةً ، وليس مجرد قوله (الحمد لله ، والصلاة والسلام على محمد ، أطيعوا الله) . والأولى أن نسمع نصَّ عبارته ـ قال

---

(١) النهاية : ٣ ورقة ٨٨ وجه وانظر المجموع : ٣٤٨/٤ .

رضي الله عنه في باب الغُسل للجمعة والخطبة ، وما يجب في صلاة الجمعة : « ومما يدور في الخَلَد أن الخاطب لو اقتصر على كَلِمٍ معدودة ليس فيها هزٌّ واستحثاثٌ على الخير ، أو زجرٌ عن نقيضه ، مثل أن يقول : أطيعوا الله واجتنبوا معاصيه ، فهذا القدر لو فرض الاقتصار عليه ، فالذي يوجد من قول الأئمة أنه كاف ؛ فإنه ينطلق عليه اسمُ الوصية بالتقوى والخير . ولكني لا أرى هذا القدرَ من أبواب المواعظ التي تنبه الغافلين ، وتستعطف الأزِمَّة العصيةَ ، إلى مسالك البر والتقوى ، وإن كان المتبعُ مسالكَ الأولين في العُصُر الخالية ؛ فالغرض فصلٌ مجموع يهزُّ ويقعُ من السامعين موقعاً .

وقد بالغ الشافعي في الاتباع حتى أوجب الجلوس بين الخطبتين[1] كما سأذكره . وليس يليق بمذهبه أن يَعُدّ قول الخطيب ـ الحمد لله والصلاة والسلام على محمد ، أطيعوا الله ـ خطبة تامة . والعلم عند الله .

وقد ذكر الشافعي لفظَ الوعظ في الإملاء ، وفيه إشعار بما ذكرته .

أما الاقتصار على كلمةٍ في الحمد لله والصلاة . مع أداء معناها ، فلا شك في كفايته . وإنما قولي هذا في الوعظ . وهذا الآن يشير إلى ما ذكره بعض المصنفين من أن المقصود : الوعظ . والحمد لله والصلاة ذريعتان[2] » .

ولا يليق بنا أن نترك هذه الفقرة قبل أن نسجل حسن تلطف إمام الحرمين مع الشافعي رضي الله عنهما ، فمع مخالفته له ، فهو يحسن الاعتذار عنه بأن الذي جره إلى ما قاله المبالغةُ في الاتباع ، كذلك يلتمس لكلامه سنداً

---

(١) انظر الأم : ١/١٧٨ .

(٢) النهاية : ٣ ورقة ٨٨ .

من قول الشافعي ، وذلك قوله : « وقد ذكر الشافعي لفظ الوعظ في الإملاء » فكأنه يقول : إن الشافعي أشار في الإملاء إلى ما قلت به[1] .

٢٧٨ ــ ولا شك أنه رضي الله عنه جعل مراعاةَ روحِ الشرع أمامه وهو يقول بوجوب إخراج بعض الصاع في الفطرة إذا قدر عليه ، وكذلك وجوبُ استعمال الميسور من الماء ، وإن لم يكف في الطهارة الكاملة ، مع أنه يخرج على القاعدة التي أصَّلها . ويحسن أن نسمع نص كلامه ، جاء في (النهاية) : « كلُ أصل ذي بدل ، فالقدرة على بعض الأصل لا حكم لها ، وسبيل القادر على البعض ، كسبيل العاجز عن الكل ، والمستثنى من هذا الضبط وجودُ المقدار من الماء الذي لا يكفي لتمام الطهارة : ففيه قولان . وسبب الخلاف ورود الماء مطلقاً في الشرع ، من غير توقيف وتقدير ، ثم التيمم مشروط في لفظ الشارع بانعدام جنس الماء . وهذا لا يتحقق في الكفارات المرتبة .

وأما الفطرةُ ، فلا بدل عنها ، فالوجه إيجابُ الميسورِ منها ، وهذا كالساتر للعورة ، فإن لم يجد ما يستر تمام العورة ، لم يجز له تركُ المقدور عليه . . ومن انتهى في الكفارات المرتبة إلى إطعام ستين مسكيناً ، فلو وجد طعام ثلاثين تعين عليه إخراجهُ عندي قطعاً . وكذلك لو وجد طعامَ مسكين واحد ؛ فإن إطعام كل مسكين واحد في حكم كفارة[2] » .

٢٧٩ ــ ومن رعاية روح الشرع أيضاً حكمه بأن الضمان على المحرم

---

(١) انظر التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي (باب صلاة الجمعة ـ مخطوط غير مرقم الصفحات) .

(٢) النهاية : ٥ ورقة ٢٩ وجه ، وانظر طبقات الشافعية : ٥/٢١٩ .

الذي باع الصيدَ ، ويجب على المشتري إرساله مهما تناسخت الأيدي ؛ فالمحرم هو المتسبب إلى إثبات هذه الأيدي ، وللسبب في المضمونات حكم المباشرة[1] .

٢٨٠ ـ وفي حكم الحج عن الميت الذي مات بعد الاستطاعة ، قيل : يُحج عنه مطلقاً ، وقيل : لا يُحج عنه إلا إذا أوصى ، وتكون الحِجّةُ من الثلث ، فيرىٰ إمام الحرمين أنه يحج عنه مطلقاً ، ويأخذ في الانتصار لهذا الرأي بما يجعل من حقه أن نفسح المجال لعبارته .

قال رضي الله عنه : « ومن استطاع في حياته ، واستقر الحج في ذمته ومات ، كان الحج ديناً مأخوذاً من رأس مال التركة ، مقدماً على الوصايا ، وحقِّ الورثة ، وهذا هو المنصوص عليه في معظم الكتب ، وهو ظاهر المذهب ، وذكر هذا القول في الحج الكبير .

وقيل : إن لم يوصِ به ، فلا يُحج عنه ، وإن أوصى به يُحج من الثلث من ميقاته . فحصل قولان : أصحهما الأول . والثاني مذهب أبي حنيفة ، وهو جارٍ في جملة الحقوق التي تثبت لله تعالى . وفي القول الموافق لمذهب أبي حنيفة إشكالٌ ظاهر ، وهو أن معتمد ذلك القول أن العباداتِ مفتقرةٌ إلى النية ، ولا يتطرق إليها استقلال الغير بالأداء من غير توكيل ممن عليه ، فإن أدى عن غيره مقدارَ زكاته من غير إذنه ، لم يُعتد بما أخرجه ، وليس كما لو أدى عنه دينَهَ ، وإن مات ولم يوصِ بما وجب لله تعالى قُربة ؛ فلا يقع المخرَجُ متعلقاً بإذنه ، وتختل النية بذلك . وهذا على بعده كلام على حال . ولكن القياس يقتضي أن يقال : إذا مات ولم يوصِ ، فهو

---

(١) المجموع : ٢٨٤/٧ والنهاية جزء ٦ ورقة ١٣٩ ظهر .

مرتهن بما وجب عليه . ولكن تعذر طرق التأدية ، فيبقى الوبال على المتوفى ، والله حسيبه ، فإذا أوصى ، فقد زال هذا المعنى ، واقتضى القياس ، إذا تيسر طريقُ الأداء أن يكون ديناً من رأس المال ، هذا هو القياس ، ولكن لم يذكره أحد من الأصحاب ، تصريحاً ولا رمزاً ، وإنما نقلوا ذلك القولَ على وفق مذهب أبي حنيفة في الحَسْب من الثلث عند الوصية . ولا عود الآن إلى هذا القول والتفريع على الأصح[1] » .

٢٨١ ــ ويتفق الأصحابُ على أن على المحرم الضمانُ بإتلاف بيضِ النعامة . ولو كان مَذِراً ؛ لأن قشرته ذاتُ قيمة ، ويخرج إمام الحرمين على هذا الرأي ، ناظراً لمعنى دقيق هو ـ فيما نرى ـ أن العبرة باحترام الحياة في الكائن الحي .

ولكن هذا لا يرضاه صاحب (المجموع) رحمه الله ، ويغلطه فيه ، ويحكم بشذوذه ، وقد أورد المسألة على النحو التالي : « . . . واتفق أصحابنا على أن البيض المَذِر لا يحرمُ ، ولا جزاءَ في إتلافه إلا أن يكون بيضَ نعامة ، فعليه قيمتهُ ، لأن قشرها ينتفع به متقوِّمٌ ، هذا هو المذهب ، وبه قطع المصنف والأصحاب في جميع الطرق ، إلا إمامَ الحرمين ، فإنه قال : لو كسر بيضة للنعامة مذِرةً فلا شيء عليه ، قال : وإن قُدرت قيمةٌ ، فهي للقشرة ، وليس هو مضموناً ، كما لا يُضمن الريشُ المنفصل من الطائر ، هذا كلامه . وهو شاذ ضعيف ، أو غلط والله أعلم[2] » .

ولعل من حق إمام الحرمين أن نسجل له دقة البصر في إدراك الشبه بين

---

(١) النهاية : ٦ ورقة ١١٢ وجه وانظر المجموع : ٨٣/٧ .

(٢) المجموع : ٢٩٤/٧ وانظر النهاية : ٦ ورقة ٢٤٥ وجه .

البيض المذِر والريش المنفصل ، فحيث لا حياة فلا ضمان .

٢٨٢ ــ وكذلك يخالف إمامُ الحرمين في إباحة وطءِ الزوجة والأمة المحرمتين ، إذا رفضتا التحلُّلَ تأديةً لحق الزوجِ والسيد ، ناظراً أيضاً لمعنى مقبول ، وهو أن المحرمةَ حرامٌ لحق الله تعالى ، فلا يجوز وطؤها .

وقد أورد المسألة الإمامُ النووي على هذا النحو :

« قال أصحابنا : وحيث أمرها بالتحلل ، حيث جوزناه له ، لزمها المبادرةُ به ، وإن امتنعت منه مع تمكنها ، جاز للزوج وطؤُها ، وسائرُ الاستمتاعات بها ، ولا إثم عليه ، وعليها هي الأثم لتقصيرها .

وكذلك الأمة إذا امتنعت من التحلل ، فللسيد وطؤها ، ولا إثم عليه ، وعليها هي الإثم .

وحكى إمامُ الحرمين هذا عن الصيدلاني ، ثم قال الإمام : وهذا فيه نظر ، لأن المحرمةَ حرام لحق الله تعالى . كما أن المرتدة حرام لحق الله تعالى ، فيحتمل تحريمُها على الزوج والسيد .

وهذا كلام الإمام . والمذهب القطع بالجواز كما قال الصيدلاني وغيرُه ، وبه جزم الغزالي وغيره . والله أعلم[1] » .

ومرة أخرى نرى إمام الحرمين ينفرد عن الأئمة ، مدركاً المعنى الذي قاس من أجله المحرِمةَ على المرتدة .

٢٨٣ ــ وحين تختلف الآراء في حكم عقد الإزار والرداء بالنسبة

(١) المجموع : ٨/٢٤٦ وانظر النهاية : ٦ ورقة ٢٥٢ ظهر .

للمحرم ، نرى إمامَ الحرمين ينظر لروح الشرع ، لا للشكل ، فيجيز عقدَ الرداء مخالفاً بذلك نصَّ الشافعي[1] وكأنه يرى أن عقد الرداء لا ينافي المعنى الملحوظَ في ملابس الإحرام ، فمجردُ عقد الرداء لاستمساكه على البدن ، أو إتاحةِ القدرة على الحركة ، أو نحو ذلك ، لا يخرجه عن الاتباع ، ولا يبعده عن المعنى المقصود في ملابس المحرم .

وقد أورد النووي المسألة في (المجموع[2]) على هذا النحو :

قال : « وأما عقد الرداء فحرام ، وكذلك خَلُّه بخلال أو مِسَلة ونحوِها ، وكذلك ربطُ طرفه إلى طرفه الآخر بخيط أو نحوه ، وكله حرام موجِب للفدية .

هذا هو المذهب ، وقد نص الشافعي في (الأم) على تحريم عقد الرداء ، وتابعه عليه المصنف ، وجماهيرُ الأصحاب ، وفرَّق المصنف والأصحابُ بين الرداء والإزار ، حيث جاز عقدُ الإزار دون الرداء ، بأن الإزار يُحتاج فيه إلى العقد دون الرداء . . .

وقالت طائفة من أصحابنا : لا يحرم عقدُ الرداء ، كما لا يحرم عقدُ الإزار ، وبهذا قطع إمام الحرمين والغزالي في (البسيط) والمُتَولِّي[3] وغيرهم ، إلا أن المتولي قال : يكره عقده . . .

---

(1) الأم : ١٢٧/١ ، ١٢٨ .

(2) ج :٢٣٦/٧ وانظر النهاية : ٦ ورقة ١٥٧ ظهر .

(3) أبو سعيد عبد الرحمن بن مأمون من أعلام الطبقة الرابعة من الشافعية توفي ٤٨٠هـ .

وقد أنكر أبو عمرو بنُ[1] الصلاح على إمام الحرمين تجويزَه عقدَ الرداء قال : ولعله لم يبلغه نصُّ الشافعي والأصحابِ في المنع » .

وهو اعتذار لطيف عن إمام الحرمين لمخالفة نص الشافعي ، لكن لِمَ لا نقول : إنه بلغه وخالفه ناظراً إلى روح الشرع ؟ وما أكثر ما خالفه رضي الله عنهما .

٢٨٤ ــ وفي حكم الإحصار بالمرض إذا شرطَ التحلُّلَ ، يخالف الأصحابَ ، فلا يجيز اشتراطَ التحلل بالمرض ، ويخالف في ذلك أيضاً القولَ القديم للشافعي ، حيث قال بصحة الاشتراط ، وكذلك يخالف الجديدَ ، فإنه وإن لم يقل بالاشتراط ، لكنه علقه على صحة حديث ضُباعة قال لها النبي ﷺ : « أهِلِّي واشترطي أن تَحِلي حيث حُبست[2] » . قال البيهقي : وثبت هذا الحديث من عدة أوجه عن النبي ﷺ . وكأن قولَ الشافعي في الجديد هو صحة الاشتراط ، ويخرج إمام الحرمين من عُهدة الحديثِ الصحيح ، بتأويله بأنه محمول على أن المراد حيث حبستني بالموت . وقد جرَّ بهذا التأويل على نفسه نكيرَ النووي رحمه الله ، حيث قال : « وهذا تأويلٌ باطلٌ ظاهرُ الفساد ، وعجيبٌ من جلالة إمام الحرمين ، كيف قال هذا ؟ وكيف حكمه على أمرها باشتراط كون الموت قاطعَ

---

(١) عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين من أئمة الحديث توفي ٦٤٣هـ .

(٢) متفق عليه من حديث عائشة ، رواه الجماعة إلا البخاري من حديث ابن عباس ، ورواه أحمد من حديث ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب « نيل الأوطار : ٣٦/٥ » .

الإحرام[1] » ونجد من واجبنا أن نفسح المجال لإمام الحرمين يدفع عن رأيه بنفسه ؛ قال رضي الله عنه :

« وأما المرض ، فليس من أسباب التحلل عند الشافعي ، ولو أحرم المرء وشرط أنه إذا مرض مرضاً ثقيلاً تحلل ، ففي جواز التحلل عند المرض قولان : المنصوص عليه في الجديد أنه لا يجوز التحلل ، فإن ما لا يفيد التحلل بنفسه ، فيبعد أن يفيد الشرطُ فيه تحللاً ، مع اختصاص الحج عن العبادات بمزيد التأكيد ، والبعد عن التحلل .

ونص في القديم على أنه يجوز التحلل إذا جرى الشرط كذلك ، لما روي أن رسول الله ﷺ قال لضُباعة الأسلمية لما ذكرت ما بها من سقم ، ورامت التخلفَ عامَ الوداع ، فقال رسول الله ﷺ : « أهلِّي واشترطي أن تحلي حيث حبستني » ويتجه حملُ الحديث على أمرها بالإهلال ، وإعلامها أن مَحِلَّها حيث تتوفى . فكأنه قال لها : أهلِّي ، فإن حبسنك أجلُك ، فكل نفس تذوق الموت[2] »

والمعنى الذي يرعاه هنا إمام الحرمين هو ، ما عهد في الشرع من أن الحج يتميز عن العبادات بمزيد التأكيد ، والبعد عن التحلل ، وكذلك ليس المرض مفيداً للتحلل بنفسه ، فيبعد أن يفيد الشرط فيه تحللاً .

٢٨٥ ــ وقد ورد عن الشافعي نصان في صورتين حكاهما المُزَني ، هما : « إذا كان الرجل يصلي مطمئناً على الأرض ، فطرأ الخوف ، ومست

---

(١) المجموع : ٢٤١/٨ .

(٢) النهاية : ٢٤٦/٦ وجه وظهر .

الحاجة إلى الركوب ، فركب ، لم تصح الصلاةُ ، ولزمته الإعادة[1] » .

والنص الثاني : « لو كان يصلي في شدة الخوف راكباً ، فأمن ونزل وأدى بقية الصلاة آمناً ، صحت صلاته » .

وقد اختلفت طرق الأئمة في تعليل الفرق وبيان سبب بطلان صلاة الراكب دون صلاة النازل ، فقال بعضهم : « إن كثر العمل في الركوب بطلت الصلاة ، ونص الشافعي محمول على هذه الصورة ، وإن قل العمل ، لم تبطل الصلاة[2] » ، ويقول إمام الحرمين : « وهذا ليس بشيء ، فإن كثرة العمل بسبب الخوف محتملة على قاعدة المذهب .

وقال بعض الأصحاب : سبب بطلان الصلاة ، أنه لما شرع في الصلاة ، فقد التزم تمام الصلاة على شرائطها ، فإذا ركب فهذا خلاف ما التزمه ، فبطلت صلاته » .

ويقول إمام الحرمين : « وهذا ليس بشيء أيضاً ؛ فإن من تحرم بالصلاة قائمة ثم طرأت ضرورة أحوجته إلى القعود والإيماء ؛ فإنه يبني على صلاته ، فطريان الخوف بهذه المثابة . والله أعلم » .

ثم يقول : « والطريقة المرضية ما ذكره الصيدلاني : فقال : إذا طرأ الخوف ولم يكن من الركوب بدٌّ ، ركب وبنى على صلاته ، ولا إعادة قطعاً ، والنص محمول على ما إذا ركب قبل تحقق الضرورة والحاجة[3] » .

ويقول إمام الحرمين : « ولا شك أن المذهب ما ذكره الصيدلاني[4] »

---

(١) الأم : ١/١٩٨ ، ومختصر المزني : ١/١٤٥ .

(٢) النهاية : ٥ ورقة ٣٧ وجه وظهر .

(٣) النهاية : ٢ ورقة ٣٧ وجه وظهر .

(٤) المصدر السابق نفسه .

فهو هنا يخالف نص الشافعي آخذاً برأي الصيدلاني ، في أن الصلاة لا تبطل في ركوب ولا نزول ، مراعياً روح الشرع والحكمةَ من صلاة الخوف ، واحتراماً لمنزلة الشافعي يقول : إن نصه محمول على ما إذا ركب قبل تحقق شدة الخوف .

كما كان في رده على من علل البطلان في الركوب بكثرة العمل ـ مراعياً لروح الشرع حيث قال : إن كثرة العمل بسبب الخوف محتملة[1] .

٢٨٦ ــ ولست أدري لماذا نسبه الإمامُ النووي[2] رضي الله عنه إلى الشذوذ والغلط حين قال بوجوب قتل قمل الرأس ، لما فيه من الإيذاء ، ولو كان في الحرم ؟؟ أليس هو البصر بروح التشريع ؟؟

٢٨٧ ــ « روي عن ابن أبي هريرة أنه قال فيما إذا قال الزوج : إن كان الطائر غراباً ، فعبدي حر ، وإلا فزوجتي طالق ، ومات قبل البيان ، وقلنا : لا يعّينُ الوارث بل نُقرع ، فإن خرجت على المرأة ، لم تُطلق . والأصح لا يرق العبد . وعلى هذا ففي وجهٍ أن القرعة تعاد إلى أن تخرج عليه[3] » . انتهى كلام ابن أبي هريرة .

ويقول إمام الحرمين في النهاية تعليقاً على هذا : « وعندي أن صاحب هذه المقالة يجب أن يخرج من أحزاب الفقهاء ؛ فإن القرعة إذا كانت تعاد ثانية فقد تعاد ثالثة ، ثم لا تزال كذلك حتى تقع على الأمة ، فإن القرعة ستخرج عليها ، وحق صاحب هذا المذهب أن يقطع بعتق الأمة[4] » .

---

(١) وانظر كتاب الفروق للجرجاني (كتاب الصلاة مخطوط غير مرقم الصفحات) .

(٢) المجموع : ٢٦٣/٧ .

(٣) طبقات الشافعية : ٢٦٠/٣ .

(٤) حكاه عنه السبكي في : ٢٦٥/٣ .

هكذا ، لا معنى لتكرار القرعة فيما يراه الإمام رضي الله عنه ، فما دام المقصود إعتاق العبد ، فليقطع بإعتاقه .

٢٨٨ ـ ونرى مراعاةَ روح الشرع عند إمامنا رضي الله عنه ، لا تقف عند بناء الحكم واختيار الرأي الذي يتفق وروحَ الشرع . بل رأينا ذلك في توجيه اللفظ وبيان علة الحكم ، ويظهر ذلك من عرض المسألة الآتية :

« قال الأصحاب : إذا اشترك جماعة في قتل واحد ، إن دم كلٍّ منهم مستحقٌّ للولي[1] » .

« وقال الحَليمي : القصاص مفضوض[2] عليهم ، فإذا قتل عشرةٌ واحداً فالمستحَق للولي العشرُ من دم كل واحد ، إلا أنه لا يمكن استيفاؤه إلا باستيفاء الباقي ، وقد يستوفىٰ من المتعدي غيرُ المستحَق ، إذا لم يمكن استيفاء المستحَق إلا به . كما إذا أدخل الغاصب المغصوبَ في بيتٍ ضيق ، واحتيج في رده إلى قلع الباب وهدم الجدار » انتهى كلام الحليمي .

ومع أن إمام الحرمين لا يخالف في الحكم ذاته ، وهو أن الجماعة تقتل بالواحد لكنه يرفض القول : إن المستحق العشر ، والزائد يستوفى تبعاً ؛ فهذا لا يتفق وروح شريعتنا .

ويقول : « ولو قطع شخص يداً من نصف الساعد ، فإنه لا يجري القصاص فيه ، خوفاً من استيفاء زيادة على الجناية بجزء يسير ، فكيف نُريق تسعةَ أعشار الدم من غير استحقاق لاستيفاء عشر واحد » فهو لا يرضى بأن يقال : المستحق العشر ، والباقي يُهدر تبعاً ، وإنما يرى أن كل واحد منهم قاتلٌ يستحق القتلَ ، كما لو انفرد .

---

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى : ٤/٣٣٦ .

(٢) مفضوض : مفرق (قاموس) .

٢٨٩ ـ وكنا قد أشرنا من قبل إلى قوله : بأنه ينبغي للإمام أن يثب واقفاً عقب السلام ، حتى لا يحبس المصلين الذين لا ينصرفون قبله ، عملاً بالحديث .

ولكن إمام الحرمين الذي قال بذلك عملًا بالنص ، لا ينسى أنه قد يكون في المأمومين نساء ، وهنا يقول « ينبغي للإمام أن يمكث ، فيحتبس بمكثه الرجالُ ، وذلك حتى ينصرف النساء ، ولا يحدُث الاختلاطُ بين الرجال والنساء[1] » .

فهو يرى بقاءَ الإمام والرجالِ مراعاةً لروح الشرع ، وأنه لا يرضى بأن يختلط الرجال والنساء .

٢٩٠ ـ وربما كان أوضح ما يشهد بمراعاته لروح الشرع تقدُّمُه إلى (نظام الملك) صارفاً له عن الحج ، مفتياً إياه بأنه لا يجب عليه الحج من عامه هذا الذي عزم فيه على الحج .

ولخطورة المسألة ، وتعارضِ الفتوى مع النص ظاهراً ، نترك لإمام الحرمين أن يتكلم بنفسه ، وسنرى صدقَ بصيرته ، وشدةَ ورعه ، وجميلَ مراعاته لروح الشرع ، وأنه رضي الله عنه ، لم يعطل فريضة ، ولم يبطل نصاً ، فلنسمع منه ، وسنحاول تلخيصَ كلامه خوفَ الإطالة ، قال : « شاع في البلاد شوفُ صدر الأنام إلى بيت الله الحرام ، وقد طوق الله هذا الداعي[2] من معرفة الحلال والحرام ، ما يوجب عليه إيضاحَ الكلام في هذا

(١) النهاية : ٤ ورقة ٩١ ظهر .

(٢) يريد نفسه .

المرام ، وكشفَ أسباب الاستبهام والاستعجام ، فأقول وبفضـل الله الاعتصام : إن كان ما صمم صدرُ الإسلام عليه الرأيَ والاعتزامَ من ابتغائك المشاعر العظام ، متضمناً قطعَ نظره عن الخليقة ، فهو محرم على الحقيقة[1] » .

ويعد هذا الحكم الذي أصدره بتحريمه الحجَّ على (نظام الملك) من عامه هذا يراه محتاجاً إلى إيضاح واستدلال ، لذا يستمر قائلاً : « وأنا أوضح المسلكَ في ذلك وأبين طريقَه : فليست الأعمال قُرَباً لأعيانها ، وذواتها ، وليست عباداتٍ لما هي عليه من خصائص صفاتها ، وإنما تقع طاعةً من حيث توافق قضايا أمر الله تعالى في أوقاتها » .

ثم يضرب لذلك الأمثلة بقوله : « فالصلاة الموظفة على العبد لو أتى بها على أبلغ وجه في الخضوع والاستكانة ، والخشوع قبل أوانها ، لم تقع موقع الاعتداد . والصلاة ممن هو من أهلها من أفضل القربات ، ولو أقدم عليها محدثٌ كان ما جاء به من المنكرات . فالحج : إحرام ، ووقوف ، وطوافٌ ببيت مشيَّد من أحجار سود ، وترددٌ بين جبلين على طوري المشي والسعي ، وحِلاقٌ إلى هيئات ، وإفاضة وآداب .

وإنما تقع هذه الأفعال قُرَباً من حيث توافق أمر الله تعالى .

. . . وقد أجمع المسلمون قاطبة على أن من غلب على الظن اقتضاءُ خروجه إلى الحج تعرضَه أو تعرضَ طوائفَ من المسلمين للغرر والخطر - لم يجز له أن يغرر بنفسه وبذويه ، ومن يتصل به ويليه ، بل يتعين تأخيرُ ما ينتحيه ، إلى أن يتحقق تمامُ الاستمكان فيه . وهذا في آحاد الناس ، ومن يختص أمره به وبأخَصّه .

---

(٢) الغياثي : فقرة : ٥١٧ .

فأما من ناط الله به أمورَ المسلمين وربط بنظره معاقدَ الدين ، وظلَّ للإسلام كافلاً وملاذاً ، وكهفاً ومَعاذاً ، ولو قَطَعَ عن استصلاح العالمين ، ومَنْعِ الغاشمين ، ودفْعِ الظالمين ، وقمعِ الناجمين - نَظَرَه ، لارتبك العباد والرعايا والأجناد في مهاوي العبث والفساد ، واستطال المبتدعة . . . وزالت نضارةُ السنة وبهجتُها ، ودرست أعلامُها ومحجتُها . **فكيف يحل لمن يحُلُّ في دين الله هذا المحل** - . . . واستمر رضي الله عنه يبين أثر (نظام الملك) في استقرار أحوال الدين والدنيا - **أن يقدم نسكاً يخصُّه على القيام بمناظم الإسلام ومصالح الأنام ، وأيةُ حِجَّة تعدل هذه الخطوب الجسام والأمور العظام ؟؟** » .

ثم يرد على اعتراضٍ مقدرٍ يقول : إن الله حافظُ أمتَه ، وكالىء دينَه ورجاله ، فيبين معنى التوكل والأخذ بالأسباب أجملَ بيان ، وأن الإيمان بحفظ الله ورعايته لا ينفي ضرورةَ العمل على الرعاية ، والأخذَ بالأسباب ، وخلاصةُ ما قاله في ذلك : « فالأمورُ كلها موكولة إلى حكم الله ، وليست أعمال العباد موجِبةً ولا علة ، ولكنّ الموفقَ . . . . من يقوم بما كَلَّفه من أسباب ، ثم يرى فوزَه ونجاتَه بحكم رب الأرباب . . . » .

ثم ينتقل ليكمل كلامه في شأن جواز الحج لـ (نظام الملك) فيقول : « وبعد ، فالذي يليق بهذا الموقف العلي ، والمنصب السنيّ في الحج ما أنا واصفه وموضحه وكاشفه ، فأقول : ثم يشرح لنظام الملك أحوالَ البلاد الإسلامية ، وموقفَها منه ومن طاعته ، ويختم بقوله : ومولانا أخبرُ بطرق الإيالة لا محالة . . . » وكأنه يعتذر عما قدمه من شرح وبيان لأحوال البلاد والأمن فيها ، ويبين أن قوله عن خبرة ومعرفة ، فيقول : « وهذا قول من خبرهم دهراً وعاشرهم عقداً ، وعرف مداخلهم ، ومخارجهم ،

ومسالكهم ، ومدارجهم » .

ثم يقول : « وإذا تمهدت السبل ـ وهنا يصف أمنَ طريق الحج وسلامتهَ ـ إذ ذاك ينهض مولانا صدرُ الزمان محفوفاً بحفظ الله ورعايته ، ومكنوفاً بأنعمه وكلاءته . . . فأما مبادرةُ المناسك ، ومسارعةُ المدارك قبل استمرار المسالك ، فمحذور محرم محظور ، ومن جل في الدين خطره ، دق في مراتب الديانات نظرُه . فهذه تراجم منبهةٌ على مناظم المقاصد ، لا يجحدها جاحد ، ولا يأباها إلا معاند . . لم أتكلفها تعمقاً ، ولكني رأيت إيضاحَها في دين الله محتوماً . والحقَّ أردت ، وقد والله أوضحت وأبلغت وأنهيت حكمَ الله وبلَّغت . والله المستعان . وعليه التُّكلان » .

وبعد : فلعل من الواضح أنه لا مجال لقائل يقول : إن في هذه الفتوى خروجاً على الشرع ، أو تعطيلاً لحكم ، أو افتئاتاً على نص ، بل هو التزام كامل بالنص ، مع مراعاة روح الشرع .

ونكتفي بهذه النماذج من المسائل التي تشهد لإمام الحرمين بمراعاة روح الشرع ، وتجعل ذلك سمةً من سمات فقهه .

الفصل الثالث

الاتجاه إلى التيسير

٢٩١ ـ هذه هي الخاصية الثالثة من خصائص فقه إمام الحرمين رأيناها تلوح وراء كثير من الأحكام التي أصدرها ، والآراء التي قال بها .

ونحب أن نؤكد بادىء ذي بدء أن ما نعنيه بالتيسير ليس هو التهاونَ أو التفريطَ ، أو التساهلَ والتجاوزَ لأوامر الله ونصوص شريعته ، فما يعقل أن يكون ذلك من إمام الحرمين ، الذي لقي ما لقي في سبيل نُصرة دين الله وسنة نبيه ﷺ واصطلى بنار المحنة وأُوارها دفاعاً عن الشريعة والعقيدة .

وإنما الذي نعنيه بالتيسير ، هو الميلُ في أحكامه إلى الأيسر على المكلفين ، وذلك يكون إذا كانت المسألة محل رأي واجتهاد ، أو كان فيها نصٌّ محتمِل ، وهو في ذلك لا يخالف الشريعةَ ، بل هو ملتزم بروحها ونصها ، يذكر نهيَ رسول الله ﷺ أصحابَه حين هموا بالأعرابي وهو يبول في المسجد « لا تُزرموه : يسروا ولا تعسروا[1] » . وبين عينيه ما روي عنه ﷺ ، « أنه ما خُيِّرَ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً » .

وقد قدَّمنا في الصفحات السابقة من المسائل ما يشهد بمراعاة إمام الحرمين لروح التشريع ، ولو أنعمنا النظر في كثير من هاتيك المسائل ، لرأينا وراءها التيسيرَ الذي نُشير إليه ، ذلك أن روح شريعتنا هو التيسيرُ والتقريبُ ، لا التعسير والتنفير .

ونحن هنا نورد مسائلَ أُخر ، لعلها تكون أوضح في الشهادة بميل إمام الحرمين إلى التيسير .

٢٩٢ ـ من ديننا التطهر والبعد عن النجاسات واجتنابها ، ومع أن

---

(١) تزرموه : تقطعوا بوله (قاموس) والحديث رواه البخاري .

النجاسات محصورة محدودة ، إلا أن اختلاطَها بالطاهرات ، واشتباهَها بها جر إلى كثير من المشقة والعسر على المكلفين ، الذين لا يدركون روحَ الشرع ومعناه ، ومن ير وسوسةَ بعض العوام ، وإرهاقَهم أنفسَهم في هذا الباب ، يدرك معنى ما سنراه لإمام الحرمين من أحكامٍ في هذه المسألة .

فهو يرى[1] أن ما يغلب على الظن طهارتُه ، فهو طاهر أخذاً بغلبة الظن ، ويحذر من الوَسْواس في هذه الناحية ، فيقول : « ولو أراد الإنسان طلبَ يقينِ الطهارة ، فلا حرجَ ، بشرط ألا ينتهي إلى الوَسْواس الذي ينكد عيشه[2] » ، وهذه العبارةُ ذاتُها تحمل ما تحمل ، فهو يجعل طلب يقين الطهارة من باب (لو) ويجعل له ذلك من باب نفي الحرج ، فكأن المتوقعَ في طلب يقين الطهارةِ الحرجُ ، فيقول رضي الله عنه : (لا حرج) .

وفي موضع آخر نرى له عبارةً أخرى تشهد بما قلناه ، قال رضي الله عنه : « إن تكليف ماءٍ مستيقنِ الطهارة بحيث لا يتطرق إليه إمكانُ النجاسة عسرُ الكونِ مُعوِزُ الوجود ، وفي جهات الإمكان مُتَّسعٌ ، ولو كُلف الخلق طلب مُعَّين الطهارة في الماء ، لضاقت معايشهم ، وانقطعوا عن مضطربهم ومكاسبهم ، ثم لم يصلوا آخراً إلى ما يبغون[3] » . ومضىٰ قوله رضي الله عنه بطهارة ما يغلب على الظن طهارتُه ، وقوله : إن يقين الطهارة عسر ، فما الحكم فيما يستوي في طهارته ونجاستُه التقديران ؟ يرى أنه يجوز الأخذ بطهارته[4] . وما الحكم فيما غلب على الظن نجاستُه ؟

---

(١) المجموع : ٢٤٧/١ . (٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) انظر (الغياثي لإمام الحرمين) : فقرة : ٦٥٨ وما بعدها .

(٤) المجموع : ٢٤٧/١ .

هنا يتردد إمام الحرمين في القول بطهارته ، أخذاً من قولين للشافعي رضي الله عنهما .

ثم النجاسة المتيقنة التي أمرنا بالبعد عنها واجتنابها كيف الحكم إذا عسر توقيها ، والبعد عنها ، وما المقدار المعفو منها ؟

يجمع إمام الحرمين القولَ في هذه المسألة في صورةٍ افترضها ، وهي أن تُنسى تفاصيلُ الأحكام ، ويُردَّ الناسُ إلى أصول الشريعة . فيقول :

« ومُستتمُّ غرضِنا في النجاسة والطهارة في هذا الأسلوب من الكلام أن نقول : رُبَّ نجاسةٍ مستيقنة يَقضي الشرعُ بالعفو عنها . ثم ذلك ينقسم إلى مالا يتُصور التحرزُ عنه أصلاً ، وليس من الممكن الاستقلالُ باجتنابه ، وهو كالغبار الثائر في قوارع الطرق التي تطرقُها البهائمُ والدواب والكلاب ، وعلى القطع نعلم نجاستها ، والناس في ترددتهم وتصرفاتهم يعرَقون والريحُ تثير الغبارَ ، فينال الأبدانَ والثيابَ ، ثم لا يخلو عما ذكرناه البيوتُ والدورُ والأكنانُ ، ونحن نعلم أن التحرزَ من هذا غيرُ داخل في الاستطاعة ، ثم الأنهار ينتشر إليها الغبار المثار قطعاً ، فكيف يُفرض غسلُ هذا النوع ؟ والماء يتغشاه منه ما يتغشى غيرَه من الثياب والأبدان والبقاع ، فلا خفاء بكون ذلك محطوطاً عن المكلفين أجمعين .

ومن ضروب النجاسات ما يدخل في الإمكان الاحترازُ منها على عسر ، وإذا اتصلت بالبدن والثوب أمكن غسلُها ، ولكن يلقى المكلفون فيه مشقة لو كلفوا الاجتنابَ والإزالة ، وهذا على الجملة معفو عنه عند العلماء ، وإنما اختلافُهم في الأقدار والتفاصيل ، ومثال هذا القسم عند الشافعي رحمه الله : دماء البراغيث والبثرات إذا قلَّت ، وللأئمة في تفصيل هذا الفن مذاهب مختلفة . ليس نقلها من غرضنا الآن .

ونحن نقول وراء ذلك : لا يخفى على أهل الزمان الذي لم تَدْرُس فيه قواعدُ الشريعة ، وإنما الْتبَست تفاصيلُها - أنَّا غيرُ مكلفين بالتوقي مما لا يتأتى التوقِّي عنه . ولا يخلو مثلُ هذا الزمان عن العلم بأن ما يتَعذر التصونُ عنه جداً ، وإن كان مُتصوراً على العسر والمشقة معفوٌّ عنه ، ولكن قد يخفى المعفوُّ عنه قدراً وجنساً ، ولا يكون في الزمان من يستقل بتحصيله وتفصيله .

فالوجه عندي فيه أن يقال : **إن كان التشاغلُ مما يضيق بنفس الرجل ومضطربه في تصرفاته وعباداته ، وأفعاله التي يُجريها في عاداته ، ويجهده مع اعتدال حاله - فليعلم أنه في وضع الشرع غيرُ مؤاخذٍ به ؛ فإن مما استفاض وتواتر من شِيَمِ الماضين رضي الله عنهم أجمعين - التساهلُ في هذه المعاني ، حتى ظن طوائف من أئمة السلف أن معظم الأبوال والأرواث طاهرة ، لما صح عندهم من تساهل الماضين في هذه الأبواب .**

وإن لم يكن التصون عنها مما يجرُّ مشقةً بينة مُذهلة عن مهمات الأشغال فيجب إزالتها[1] » .

ولعله بات في غاية الوضوح ما أشرنا إليه من قبل ، من أن إمام الحرمين كان في تيسيره متبعاً ملتزماً ، لا متجاوزاً مفتئتاً ، فقد رأيناه يستند إلى ما تواتر من شِيَم الماضين من سلف الأمة ، رضي الله عنهم أجمعين .

٢٩٣ ــ ومما يشهد بميله رضي الله عنه إلى التيسير ما قاله في مسألة الأفعال التي يعفى عنها في الصلاة ، فقد أخذ الأئمة في تصوير هذا القدر عدّاً وجنساً وتشعبت الآراء والأقوال .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٧٤ - ٦٧٧ وانظر أيضاً الفصل كاملاً من فقرة : ٦٥٣ - ٧٠٠ .

ولكن إمام الحرمين ـ وهو الذي يتشوف دائماً إلى ضبط المسائل ـ يضبط المسألة ، أو قل يحاول أن يضع لها ضابطاً ندرك منه ما يعفى عنه في الصلاة ، وما لا يعفى عنه من الأفعال . ونراه في محاولة وضع هذا الضبط يرعى جِبِلَّةَ الإنسان وطبعَه ، فيرى أن كل مالا يُحمل على الاستهانة بهيئة الخشوع والاستكانة محتملٌ ، بل لا بد منه .

ونص كلامه في (النهاية) هو : « . . . فإن قيل : هل من ضبط في الفرق بين العمل القليل والكثير ؟؟

قلنا : لا شك أن الرجوع في ذلك إلى العرف وأهله ، ولا مطمع في ضبط ذلك على التقدير والتحديد ، فإنه تقريب ، وطلب التحديد في منزلة التقريب محال . ولكن كل تقريب له قاعدة ، منها التلقي وإليها الرجوع ، فمطلوب السائل إذاً القاعدة التي عليها التحويم في ذلك ، فنقول :

الآدمي ذو حركات وسكنات ، ويعسر عليه تكلف السكون على وتيرة في زمان طويل ، ولا شك أن المصلي مؤاخذ بالخشوع ، والخشوع هو إسكان الجوارح والذي يُحمل صدوره على ضرورة الخلقة والجبلة ، ولا يحمل على الاستهانة بهيئة الخشوع والاستكانة محتملٌ ، بل لا بد منه ؛ وما فوقه إلى الانسلال عن الهيئة المطلوبة فيه مضطربٌ ، والفعل فيه تركُ « لِلأَوْلىٰ » ، وإذا تعدى الفعلُ هذا المسلك أيضاً ، وانتهى إلى الانسلال عن السكون الذي يتميز فيه المصلي عن غير المصلي ، فهو المبطل[1] » .

فهو رضي الله عنه يرى أن الفعل الذي ينبيء عن استهانة بهيئة الخشوع والاستكانة هو وحده المبطل ، وما عداه معفو عنه ، أو خلاف الأولى .

---

(١) جزء ٣ ورقة ١٠٧ ظهر .

٢٩٤ ــ وإذا نوى المسافر الإقامة أربعة أيام لزمه الإتمام ، ولا يحسب عليه يوم الدخول والخروج على الصحيح . هذا ما قاله الأئمة .

ولكن إمام الحرمين يتنبه لمعنى دقيق يرىٰ فيه تيسيراً على المسافر فيقول :

« الذي يغمض أنه لو انتهى المسافر إلى المنزل في بقية من النهار قريبة ، مثل أن كان انتهى إلى المنزل بعد وقت العصر قبيل الغروب ، وكان يقع شيء من شغله في الليل لا محالة ، فالذي أراه أن بقية النهار والليلَ كلَّه غيرُ محسوب من المدة في هذه الصورة نظراً إلى الشغل ، ووقوعه في الليل[1] » .

فهو ييسر على المسافر في عدم احتساب بقية يوم وليلة عليه من الإقامة ، مادام مشغولاً في جزء من هذه المدة ، يحط رحاله ويدبر شؤون سفره .

٢٩٥ ــ وفي زكاة الفطر نراه رضي الله عنه يخالف الشافعيَّ والأصحابَ في ضبط اليسار حيث قالوا : « من فضل عن قوته وقوت من عليه نفقتهُ ليلةَ العيد ويومَه ما يُخْرَجُ في الفطرة من أي جنس كان من المال ، فهو موسر ، ولم يذكر الشافعي وأكثر الأصحاب في ضبط اليسار والإعسار إلا هذا القدر[2] » .

ولكن إمام الحرمين زاد على ذلك : فاعتبر كون الصاع فاضلاً عن مسكنه وعبده المحتاج إليه لخدمته ، وقال : لا يحسب عليه في هذا الباب مالا يحسب عليه في الكفارة[3] .

---

(١) النهاية : ٢ ورقة ٤٧ وجه . وانظر طبقات الشافعية : ٣٣٣/٣ ، ٣٣٤ .

(٢) هذا ما قاله الرافعي فيما حكاه عنه النووي في المجموع : ٥١/٦ .

(٣) انظر النهاية : ٦ ورقة ٢٨ وجه وظهر .

وقال الرافعي فيما نقله عنه النووي في (المجموع) : « وإذا نظرت كتب الأصحاب لم نجد ما ذكره[1] » . يشير إلى تفرد إمام الحرمين بهذا .

فهو رضي الله عنه يرى أن عبد الخدمة لا يباع في الفطرة ، ولا شك أنه في هذا التيسير الذي قال الرافعي : إنه انفرد به ـ غيرُ خارج عن معنى الدين وروحه ، بل ينظر إلى ضرورة الخادم لمن اعتاد أن يخدم ، ولعله استأنس بإيجاب الشرع الخادمَ على الزوج لزوجته إذا كانت ممن يُخدَم مثلُها .

٢٩٦ ـ ومن هذا التيسير أيضاً ما قاله من أن الدَّين يمنع وجوب الفطرة ، مخالفاً بذلك ما قال عنه النووي : إنه المذهب في الجملة .

وهاك نص ما جاء في (المجموع[2]) في هذه المسألة : « والمذهب في الجملة تقديم فطرةِ العبد على جميع الديون ، وهو نصه في المختصر[3] ، فإنه (الشافعي) قال : ولو مات بعد ما أهل هلال شوال ، وله رقيق ، فالفطرةُ عنه وعنهم في ماله مقدمة على الديون .

قال الرافعي : وفي هذا رد على ما قاله إمام الحرمين[4] ، في أول الباب ، من أن الدين يمنع وجوب الفطرة » .

فهو هنا يخالف الشافعي رضي الله عنهما أخذاً بالتيسير ، حيث قال بأن الدَّين يمنع وجوب الفطرة[5] .

٢٩٧ ـ ومن التيسير في هذا الباب ـ باب وجوب الزكاة ـ أيضاً رأيه فيما

---

(١) ٦/٥١ .

(٢) ٦/٧٨ .

(٣) المراد نص الشافعي انظر المختصر : ١/٢٥٤ .

(٤) النهاية : ٦ ورقة ٢٥ ظهر .

(٥) انظر:طريقة القاضي حسين ورقة ٤٧ ظهر .

إذا لم يتيقن تمام النصاب ، فهو رضي الله عنه يقول بعدم وجوب الزكاة مهما قل مقدار النقص ، ويرى أن الأصل براءة الذمة ، وإيجاب شيء على شك لا سبيل إليه . ونص عبارته في ذلك : « فأما تحقيق الوزن فنقول : لو نقصت من المائتين حَبَّةٌ ، فلا زكاة إذا تحقق النقصان ، رداً على مالك رضي الله عنه ؛ فإنه قال : إذا نقص نقصاناً يجوز[1] ما معه بالمائتين في المعاملة ، ولم يكن ذلك النقصان مما يحتفل به ، فالزكاة واجبة . وهذا مردود عليه من جهة أن النصاب تقدير شرعي ، والزكاة متعلقة بالعين ، وقد تحقق النقصان[2] » .

وممن قال بهذا مع إمام الحرمين : المُحاملي والماوردي والبندنيجي من الشافعية ، وممن قال بالوجوب مع عدم اليقين من أئمة الشافعية الصيدلاني ، وقد غلطه إمام الحرمين فيه وشنع عليه ، وبالغ في الشناعة[3]

وقد لخص إمام الحرمين الحكم في آخر كلامه في عبارة موجزة جيدة قال : « وبالجملة : النصاب مقدر ، ودرك اليقين ممكن ، وإيجاب الزكاة بالشك لا سبيل إليه[4] » .

٢٩٨ ــ وقد يظهر الاتجاه في هذه المسألة إلى التيسير أوضح إذا ضممنا إليها رأيَه في تقدير شرعي آخر ، وأعني به تقديرَ الماء الكثير الذي لا يحمل خبثاً ، فقد قُدِّر بقلتين ، وقدرت القلتان بخمسمائة رطل . ثم أخذ الأصحاب يتكلمون في قدر النقص الذي يؤثر : فمن قائل : يضر أي نقص

---

(١) من جاز بمعنى جاوز ومضى .

(٢) النهاية : ٢ ورقة ٢١٦ ظهر .

(٣) انظر المجموع : ٤٦٥/٥ .

(٤) النهاية : ٢ ورقة ٢١٦ ظهر .

كان ، ومن قائل : لا يضر نقص رطلين ويضر ما زاد ، ومن قائل : لا يضر ثلاثة . ومن قائل : لا يضر نقص مائة رطل ، ولكن إمام الحرمين يرى رأياً آخر وتبعه عليه تلميذه حجة الإسلام الغزالي ، وجزم به الرافعي وهو : « لا يضر نقصُ قدر لا يظهر بنقصه تفاوتٌ في التغير بمقدار معين من زعفران أو نحوه[1] » .

بل إن إمام الحرمين في كتابه (الغياثي[2]) حين افترض دروسَ تفاصيل الشريعة والمذاهب ، وتصورَ الأحكامَ التي لا تستند إلا إلى أصل الشريعة (القرآن) . قال : إن ما يقدره الإنسان كثيراً ووقعت فيه النجاسة ، إن استيقن أن النجاسة انتشرت إلى هذا المغترف وفي استعماله استعمال شيء من النجاسة ، فلا يستعمله .

وإن تحقق أن النجاسة لم تنتشر إلى هذا المغترف استعمله ، وإن شك أخذ بالطهارة .

فنراه في مسألة الماء يميل إلى التيسير بعدم اعتبار النقص على نحو ما حيناً ، وحيناً يترك الأمر في الطهارة كلها لنظر المكلف .

أما الزكاة ، فقد التزم الدقة ، ولم يوجبها مع نقص حبة واحدة ، وبهذا يكون التيسير في هذا الموضوع ، أعني بالتدقيق هنا (نصاب الزكاة) وبالتساهل هناك (قدر الماء) .

٢٩٩ ــ ولو كانت ماشيته معيبةً كلُّها إلا واحدة . والواجب عليه اثنتان ، فأخرج الصحيحة ومعها مريضة ، فهذا عند إمام الحرمين يجزئه ويُسقط عنه الفرض .

---

(١) انظر في هذه المسألة المجموع ١/١٧٠ و ١٧١ .
(٢) الغياثي : فقرة : ٦٦٠ .

مخالفاً والده رضي الله عنهما في ذلك ، ولنسمع لإمام الحرمين يحكي لنا المسألة لنرى كيف علل والدُه رأيه ، وكيف رد عليه .

قال : « وكان شيخي يقطع في دروسه ، أنه إذا كان في ماله صحيحة واحدة وواجب ماله اثنتان ، فلا بد أن تكون جميعها صحيحة ، وكان يعلل بأن من أخرج بعيرين من إبله ، فهما يزكيان ماله ، وكل واحد منها يزكي الثاني ، وإن كانا مخْرَجين ، فلو أخرج صحيحة ومريضة ، فليزم أن يزكي المريضةُ الصحيحة[1] » هذا كلام والده ، ويرد إمام الحرمين قائلاً :

« وهذا عندي خروج عن ضبط الفقه وتقدير لغيره كأصل له ، فالمطلوب ألا يبقى للمالك صحيحة ، ويخرج مريضة ، وما بعد ذلك لا أصل له . والزكاة إذا أخرجت ، فالباقي مزكى بها . فأما الزكاة ، فلا تزكي نفسها[2] » .

ولعلنا نلحظ مع التيسير في هذا الحكم جرأة إمام الحرمين في الحق ، وقدرته على الحجاج في نصاعة لفظ ، ووضوح فكر .

٣٠٠ ــ وفي إحجاج العاجز عن الحج عن نفسه اشترط الأئمة أن يكون بأجرة المثل ، وأن يكون المال فاضلاً عن الحاجات المشترطة فيمن يحج بنفسه ، إلا أنه يُشترط هناك أن يكون المصروف إلى الزاد والراحلة فاضلاً عن نفقة عياله ذهاباً ورجوعاً ، وهنا لا يشترط إلا كونه فاضلاً عن نفقتهم وكسوتهم يوم الاستئجار خاصة[3] .

ولكن إمام الحرمين يشترط « أن يكون فاضلاً عن ذلك مدة ذهاب

(١) النهاية : ٢ ورقة ١٥٩ ظهر .
(٢) النهاية : ٢ .
(٣) المجموع : ٧/٦٦ ، النهاية : ٦ ورقة ٣ وجه .

الأجير[1] » وتابعه البغوي[2] فيما حكاه النووي ، وقال : إنه وجه ضعيف .
وأياً كان رأي النووي رضي الله عنه ، فالواضح أن إمام الحرمين يميل إلى التيسير والتخفيف .

٣٠١ ـ وفي حكم الأسير السلم الذي أكرهه الكفار على التلفظ بكلمة الكفر ، قال القفال صاحب (التقريب) : إن عُرض عليه الإسلام فأبى حكمنا بردَّته ، فإنه انضم امتناعهُ الآن إلى ما سبق منه من لفظ الكفر ، فدلَّ على أنه كان مختاراً ، وهذا هو الذي ذكره العراقيون[3] .

ولكن إمام الحرمين يتردد في ذلك قائلاً : « وفيه احتمال عندي ظاهر ؛ فإنه لم يسبق فيه اختيار ، وحكم الإسلام كان مستمراً له ، والمسلم لا يكفر بمجرد الامتناع عن تجديد الإسلام » وتبع الغزالي استشكال إمامه رضي الله عنهما .

فهو لا يتشوف إلى الحكم بالردة وإراقة الدم ، بل يبغي التيسير ، ولعل ذلك فيمن يؤم الجماعات ويعمل أعمال المسلمين ـ كما ذكره الرافعي[4] ـ فإن امتناعه حينئذ لا يكون دليلاً على ردته .

٣٠٢ ـ وما يشهد أيضاً بميله إلى التيسير رأيُه في العفو عما يشبه التردد في النية في الصلاة ، قال رضي الله عنه :

---

(١) المصدر السابق نفسه (النهاية) .

(٢) الحسين بن مسعود أبو محمد صاحب التهذيب محيي السنة توفي ٥١٦ هـ (طبقات الشافيعة : ٧/٧٥) .

(٣) طبقات الشافعية : ٣/٤٧٥ .

(٤) عبد الكريم بن محمد عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزويني . صاحب الشرح الكبير توفي ٦٢٣ هـ (طبقات الشافعية : ٨/٢٨١) .

« ثم من الأسرار التي يتعين الوقوف عليها أن الموسوس قد يجري في نفسه التردد ، وليس هو التردد الذي حكمنا بكونه قاطعاً مبطلاً ، ولكن الإنسان قد يصور في نفسه تقدير التردد ، لو كان ، كيف يكون ، وذلك من الفكر والهواجس . ولو أبطل الصلاة . لما سلمت صلاة مفكر موسوس ، والتردد الذي عنيناه هو أن ينشىء الإنسان الترددَ في الخروج على تحقيق من غير تقدير وتكلفٍ وتصوير ، وقد يطرأ على نفس المبتلى بالوسواس تقدير الشرك بالله مع ركونه إلى استقرار المعتقد ولا مبالاة به والعاقل يفصل بين هذه الحالة وبين أن يعدم اليقين ويصادف الشك[1] » .

٣٠٣ ــ ومما يتصل بالتيسير في شأن النية في الصلاة ما سبق أن أشرنا إليه من رأيه في مسألة مقارنة النية للتكبير أو سبقها ، حيث قال : « والغرض المكتفىٰ به أن تقع النية بحيث تعد مقترنة بعقد الصلاة ، بحيث يعد المصلي مستحضراً لصلاته غير غافل عنها » .

والذي يُظهر مدى التيسير في قوله هذا ، عرضُ طرف من آراء الأئمة في هذا الموضع كما حكاها وردَّها رضي الله عنه في كتابه (النهاية)[2]، حيث قال :

« النية ركن الصلاة ، وقاعدتها باتفاق العلماء ، وفي تفصيل القول فيها خبطٌ كثير للفقهاء ، والذي جرّ في ذلك معظمَ الإشكال الذهولُ عما تعنيه النية وجنسها في الموجودات » .

ثم يتكلم عن معنى الإرادة والقصد والعزم ، وكيفية تعلق ذلك بالحال

---

(١) النهاية : ٤ ورقة ٤٤ ظهر ، المجموع للنووي : ٢٢٨/٣ .

(٢) النهاية : ٤ ورقة ٣٨ ـ ٤٠ والمجموع : ٢٢٤/٣ .

والاستقبال ليحدد حقيقةَ النية تحديداً كلامياً وعقلياً .

ثم ينتقل إلى الحديث عن وقت النية ، فيقول :

« فأما وقت النية وهو أغمض نواحيها ، فليعتن الناظر به ، ونحن ننقل مقالات الأصحاب فيه مرسلاً ، ثم ننبه على مدرك الحق إن شاء الله تعالى .

فمن أئمتنا من قال : ينبغي أن تقترن النية بالتكبير وينبسط عليها ، فينطبق أولها على أول التكبير وآخرها على آخره ، وهذا ما كان يراه شيخنا .

وذهب بعض أئمتنا إلى أنه يقدم النيةَ على التكبير ، وإذا تمت افتتح بعده التكبيرَ متصلاً بآخر النية ، ولو قرن بالتكبير لم يجز .

وقال العراقيون والصيدلاني : إنه لو قدم كما ذكره المقدمون ، أو قرن كما ذكره الأولون خيار .

ثم ذكر أصحابُ هذه المذاهب وجوهَ مذاهبهم مرسلة[1] ـ وهنا يذكر أدلة هٰذه المذاهب ووجوهَها ثم يعقب عليها قائلاً ـ : « وهٰذه المذاهب ووجوهها مختبطةٌ لا حقيقة لها[2] » .

ويأخذ في التذكير بما قدمه من حقيقة النية والقصد ، وكيف أخطأ أصحاب المذاهب بسبب عدم إدراكهم لحقيقة النية ، وهي أنها لا تقع إلا في لحظة واحدة ولا يتصور بسطها ، وليس ما يدام وينبسط نية ، إنما هوذكر النية . إلى آخر ما قال ، ثم يعقب قائلاً :

« ووراء ذلك كله عندي كلام : وهو أن الشارع ما أراه مؤاخذاً بهذا التدقيق ، والغرض المكتفى به أن تقع النية بحيث تعد مقترنة بعقد الصلاة ، ثم تميُّز الذكر عن الإنشاء ، والعلم بالمنوي عنهما عسرٌ ، سيما على عامة

(١) النهاية : ٤ ورقة ٣٨ ـ ٤١ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

الخلق ، وكان السلف الصالحون لا يرون المؤاخذة بهذه التفاصيل .

والقدر المعتبر ديناً انتفى بذكر النية حالةَ التكبير مع بذل المجهود في رعاية الوقت ، فأما التزام الحقيقة مصادفةً الوقت الذي يذكره الفقيه ، فمما لا تحويه القُدَرُ البشرية[1] » .

ومرة أخرى نلحظ أنه في تيسيره متبعٌ ليس بمتجاوز ولا مفتئت . حيث يقول : وكان السلف الصالح لا يرون المؤاخذة بهذه التفاصيل[2]

٣٠٤ ــ وقد أشرنا من قبل إلى ما رأيناه من تسامحه في تقاذف الماء من عضو إلى عضو عند التطهر ، وعدم اعتبار هذا الماء مستعملاً مادام هذا التقاذف يقع على الوجه المعتاد ، ونقلنا هناك قوله : ولم يرد الشرع بالاعتناء بهذا أصلاً[3] .

٣٠٥ ــ كذلك سبق أن أشرنا إلى بيانه للحاجات والضرورات في الأحكام المختلفة ، وأنه يرى إباحة الفطر بسبب المرض الذي يمنع من التصرف مع الصوم ، ولا يشترط المرضَ الذي يخشى منه الهلاك ، أو إفضاء الصوم إلى مرض مخيف ، كذلك تقديره للمرض الذي يبيح القعودَ في الصلاة ، وأنه ذلك المرض الذي يلحق به مشقة تذهب خشوعه ، وليس المراد العجز التام عن القيام[4] .

وقد رأيناه من قبل يبيح لمن أرمد ويخشى الألم ، أو ازدياد المرض أن

---

(١) المصدر السابق نفسه .

(٢) انظر الحاوي للماوردي : ٢ ورقة ١٢١ ظهر ، والتنبيه لأبي إسحاق الشيرازي (باب صفة الصلاة / مخطوط غير مرقم الصفحات) .

(٣) انظر فقرة : ٢٥٦ من هذا البحث .

(٤) انظر فقرة رقم ٢٦٧ من هذا البحث .

يصلي مستلقياً إذا كان في ذلك شفاؤه ، ويتأول فتوى عائشة وأبي هريرة لابن عباس رضي الله عنهم بعدم الترخيص له بالصلاة مستلقياً[1] .

٣٠٦ ــ كذلك رأينا اكتفاءه بإرخاء الرأس في السجود ، وعدمَ اشتراط التحامل على موضع سجوده مخالفاً بذلك شيخهَ وغيرَه من الأئمة[2] .

٣٠٧ ــ كما أشرنا إلى تيسيره في استقبال القبلة ، وأنه يكفي الجهة لاعين الكعبة ، وكيف أن النووي رحمه الله نسبه إلى الضعف والشذوذ ، بينما هو رضي الله عنه يثبت أن تكليف الخلق مسامتة عين الكعبة على تنائي الديار والأوطان عسر ، لا يليق بتيسير الشرع[3] .

٣٠٨ ــ كما رأيناه يكتفي بقراءة جزء من آية طويلة في خطبة الجمعة ما دام يؤدي معنى ، ولا يقول مع القائلين بضرورة آية كاملة[4] .

٣٠٩ ــ ولعل من أوضح الأمثلة على ميله رضي الله عنه إلى التيسير مارآه مباحاً للمكلفين في تلك الحالة التي افترضها من عموم الحرام ، وتطبيقه طبق الأرض في المطاعم والملابس ، وما تحويه الأيدي .

ولعل تلك الصورة تعنينا الآن ، وكأنه رضي الله عنه يرى بعين بصيرته زماننا هذا ، وإن كان رحمه الله يقول عن زمنه : « وليس حكم زماننا ببعيد من هذا » . فليت شعري ماذا كان يقول لو رأى زماننا ؟

ونص كلامه رضي الله : « ولا سبيل إلى حمل الخلق والحالة هذه على

---

(١) انظر فقرة رقم ٢٧٠ من هذا البحث .

(٢) انظر فقرة رقم ٢٦٨ من هذا البحث .

(٣) انظر فقرة رقم ٢٦٥ من هذا البحث .

(٤) انظر فقرة رقم ٢٧٦ من هذا البحث .

الانكفاف عن الأقوات والتعري عن البِزَّة . . . وقد يظن ظان أن حكم الأنام إذا عمهم الحرام حكم المضطرين في تعاطي الميتة ، وليس الأمر كذلك ، فإن الناس لو ارتقبوا فيما يطعمون أن ينتهوا إلى حالة الضرورة ، ففي الانتهاء إليها سقوط القوىٰ وانتقاض البنية . . ففي ذلك انقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعتهم ، وفيه الانتهاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة وطرائق الاكتساب[1] . . . . . فالقول المجمل في ذلك : إن الحرام إذا طبق الزمانَ وأهله ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً ، فلهم أن يأخذوا منه بقدر الحاجة ، ولا يشترط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس ، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر[2] » .

ثم يأخذ في محاولة ضبط الحاجة إلى أن يقول : « يأخذون مالو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل . والضرار الذي أجريناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فسادُ البنية ، أو ضعف يصد عن التصرف والتقلب في أمور المعاش[3] » .

ثم يتكلم عما يباح من أنواع الأطعمة والفواكه وقدرِها ، ويبين أن لهم ما في تركه إنهاكٌ للنفوس وحلٌّ للقوى ، أو تسبب إلى الضرر .

ثم يبين ما يباح من الملابس وأنه يباح ما يليق بالمروءة ، كالذي يتركه القاضي لمن استغرقته الديون .

والحق أن هذه النظرة من إمام الحرمين إلى حاجة المضطرين المرهقين الذين أحاط بهم الحرام وعمهم ، تدل على روح إنسانية ، ونظرة ثاقبة إلى

(١) الغياثي : فقرة : ٧٤٠ - ٧٦٠ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الغياثي : فقرة : ٧٤٦ .

أحوال الذين يرهقهم ذلك ويُعَنِّيهم ويعذبهم ، وتتملكهم عقدة الذنب والخوف فيخرجهم رضي الله عنه من هذا العناء . ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج : ٧٨) .

٣١٠ ــ ولعل من التيسير رأيه فيما يجب على المستفتي ؛ فقد اختلف مع أستاذه ، الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، فأبو إسحاق يقول مع كافة العلماء : ليس على المستفتي تعلق بمبادىء النظر في كل مسألة يأخذ منها جوابَ قدوته ، وذلك في المسائل المظنونة . أما إذا اشتملت المسألة على مدرك قطعي وجب على العامي الاحتواءُ عليه ، فإن كانت المسألة عملية ، تلتحق بالعقائد التي لا يسوِّغُ العقلُ التقليدَ فيها .

ولكن إمام الحرمين لا يرضى بهذا ؛ فيقول : « وهذا عندنا سرف ومجاوزة حد ، فإنا لا نرى أولاً في العقائد ما يراه ، وإلحاق قطعيات الشرع بالعقائد عظيم ؛ فإن الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة ، وأكثر مستندها القطع ، وتكليف العامي الإحاطة بها في معاملاته التي يمارسها ظاهر الفساد[1] » .

فهو يرى الرأي الأيسر والأرفق للعامي ، فلا يُكَلِّفُهُ عسراً ولا مشقة . هذا مع ما سنراه من كراهيته للتقليد ، ونعيه على المقلدة ، ولكن العامي الذي لا طاقة له بالاجتهاد والبحث والنظر يستحق التيسير .

٣١١ ــ ونختم بما كررناه كثيراً من أن إمام الحرمين في تيسيره لا يتجاوز الشرع ، ولا يفتات على نصوصه ، بل نقول الحق كل الحق إذا قلنا : إنه في تيسيره متبع وليس بمبتدع .

---

(١) البرهان : فقرة : ١١٨٤ - ١١٨٥ .

الفصل الرّابع
رعاية العرف

٣١٢ ـ ونحن هنا أمام سمة جديدة متميزة من سمات فقه إمام الحرمين ، ونعني بها : اعتبار العرف والعادة عند بناء أحكامه ، وتعليل آرائه .

وقد سبق عند الحديث عن أصوله في الباب السابق أن أشرنا إلى ما لا حظناه من مراعاته لقرائن الأحوال وأثرها في كثير من مسائل الأصول وقضاياه .

وقوله : « إن قرائن الأحوال قد تعقب العلم الضروري ، كالعلم بخجل الخَجِل ، ووجل الوَجِل[1] » .

وهذا الذي رأيناه من رعاية قرائن الأحوال في مسائل الأصول رأينا مثيلاً له في مسائل الفقه والفروع ، من اعتبارٍ للعرف[2] واعتدادٍ بالعادة .

ومرة أخرى نقول : ربما يعترض معترض بأن هذا هو شأن أئمة المسلمين وفقهائهم جميعاً ، وقد نقول : نعم .

ولكن إمام الحرمين ـ فيما رأينا ـ يتميز بأنه يلتفت إلى العرف وينص على اعتباره واعتماده ، أي أنه لا يحكم في المسألة بمقتضاه حيث تعرض له ثم يضرب الذكر عنه صفحاً ، لكنا رأيناه ـ وربما لم يسبق بذلك ـ يبين معنى العرف والعادة وأنواع العادة ، وما يعتمد عليها ، وما لا يعتمد ، وأثرها في

---

(١) البرهان : فقرة : ٥٠٣ .

(٢) لا فرق في اصطلاح الفقهاء بين العرف والعادة (انظر أصول الفقه ـ عبد الوهاب خلاف ـ طبعة ٦ ص ٩٧) .

اللفظ المطلق ، ومنزلة العرف في المعاملات ، وواجب الفقيه من ضرورة البصر بأحوال المجتمع وأعرافه .

جاء في (النهاية) قوله : « يجب الاعتناء بفهم العرف ، وليعلم الناظر أن كل حكم يتلقى عن لفظ في تعامل الخلق ، وللناس في ذلك القبيل من التعامل عرف فلن يحيط بسر ذلك الحكم من لم يحط بمجاري العرف ، فإن الألفاظ المطلقة في كل صنف من المعاملة محمولة بين أهلها على العرف[1] . » .

وفي بيان ما يعتبر من العادة وما لا يعتبر ، يقول :

« وأما العادة فإنها تنقسم إلى ما يضطرد ولا يستراب في اضطراده وإلى ما يضطرب بعض الاضطراب .

وأما العادة المطردة فَنِعْمَ المرجع هي في أمثال هذه المعاملات[2]، ولها أثران :

أحدهما : تقييد اللفظ الطلق ، وهذا أمر معلوم من أثر العادة ، وهذا يكون بمثابة حمل القيود المطلقة في العقود على ما يعم في المعاملات جريانه .

والأثر الثاني : أن العادة إذا اقتضت شيئاً ، وليس في لفظ العقد ذكر لا على إجمال ولا على بيان ، فهذا موضع نظر الفقهاء . . .

وأما إذا اختلفت العادة وحصل الوفاق على اختلافها ، فلا حكم لها . . . وقول القائل : عادة مضطربة ، كلام مضطرب ؛ فإن المضطرب ليس عادة . ومن أصحابنا من يقول : إذا اختلفت العادة فيما يتعلق بمقصود العقد فلابد من تقييد لفظ العقد بما يقطع العادة المضطربة .

---

(١) الجزء ٣ ورقة ١١٤ وجه وظهر .

(٢) يشير إلى الوديعة والإجارة ونحوها . . . .

وهو كلام ضعيف مزيف عندي ، فإن اللفظ إذا كان مستقلاً فلا مبالاة بما يضطرب من أحوال الناس[1] » .

ويكرر هذا المعنى في موضع آخر ، فيقول :

« . . . إن العادة لو اختلفت لأسقطناها ، وعدنا إلى تحكيم اللفظ[2] » .

ويقول مرة أخرى مبيناً أثر العادة والعرف :

« الأوامر وإن كانت مطلقة إذا اعتبرتها الأحوال ومجاري العرف تقيدت[3] » .

وأما عن ضرورة إدراك الفقيه لمجاري الأحوال في عصره فيقول :

« ومن لم يخرج العرف في المعاملات تفقهاً لم يكن على حظ كامل فيها[4] » .

وقال في موضع آخر ، مؤكداً أثر العرف في باب المعاملات : « إن المعاملات تبنى على مقاصد الخلق ، لا على صيغ الألفاظ ، سيما إذا عَمَّ العرف في باب فهو المتبع[5] » .

وسنورد في الصفحات التالية نماذج لمسائل ظهر فيها أثر العرف والعادة كما وضحه رضي الله عنه .

٣١٣ ـ عند تفرقة الفقهاء بين المجاور والمخالط بالنسبة للماء وأثره فيه ، ذكر أن بعض المتكلفين من علماء الكلام قد يتكلف اعتراضاً على هذا فيقول : لا فرق بين المجاورة والمخالطة ؛ فإن الزعفران في ملاقاته للماء مجاور ، فإن تداخل الأجرام محال .

وقد رد عليه إمام الحرمين الاعتراض بقوله : « مدارك الأحكام التكليفية

---

(١) النهاية : ٢٨٤/٧ .

(٢) النهاية : ٢٨٦/٧ .

(٣) النهاية : ٣ ورقه ١١٠ ظهر .

(٤) المصدر السابق نفسه .

(٥) النهاية : ٥٠٣/٣ .

لا تؤخذ من هذه المآخذ ، بل تؤخذ مما يتناوله أفهام الناس ، لاسيما فيما بني الأمر فيه على معنى[1] » .

أي أن الأحكام تؤخذ مما يتعارفه الناس من معاني الألفاظ ، لا من دقائق المفهومات لدى المتكلمين والفلاسفة ؛ فالناس يتعارفون على الفرق بين المجاورة والمخالطة ، فمن هنا ساغ قولُ الفقهاء وتفريقُهم بين المجاور والمخالط .

٣١٤ ــ ثم هو رضي الله عنه ـ ذو بصر وبصيرة في اعتبار العرف وطريقة تحكيمه ، كما رأيناه ذا بصر وبصيرة في اعتبار النص وطريقة فهمه وتوجيهه . فهو لا يحكم العرف هزواً ، على حد تعبيره ، بل يرى أن من آحاد المسائل من لا ينطبق عليها العرف وليس له فيها مجال ، من ذلك : مسألة المصلي على مرتفع بحيث يرى الناس سوأته ، وخلافه للأئمة فيها .

ومن الأولى أن نورد نص كلامه قال :

« ونص أئمتنا أن من كان يصلي في قميص واحد على طرف السطح فإدراك سوأته هين على من هو تحت السطح فصلاته صحيحة .

وهذا عندي فيه للفكر مجال ؛ فإن من وقف هكذا فوق مكان مطروق ، وكان الريح تعبث بثوبه ، فلست أستجيز إطلاق القول بأنه يحل له ذلك وهو معرض للنظر .

فإن قال قائل : العرف هو المرعي في الستر ، والناس يستترون من فوق ومن الجوانب . قيل : هذا كلام عري عن التحصيل ؛ فإن العرف لا يطرد بين العقلاء هزلاً في شيء ، وأهل العرف إنما لم يرعوا الستر من أسفل من

---

(١) انظر المجموع : ١٥٣/١ .

جهة أن التطلع من تحت القميص والإزار غير ممكن إلا بمعاناة وتكلف ، فإذا فرض الموقف على شخص والأعين تبتدر إدراك السوأة فهذا لا يعد في العرف ستراً أصلاً إلا أن يكون الذيل ملتفاً بالساق[1] » .

فهو يرى أن العرف لا يمكن أن يسلم أن هذا ستر ، وقد نقول : إن هذا الواقف على مرتفع ، قد خرج عن العرف في الوقوف ، فخرج ستره عن العرف في الستر .

٣١٥ ــ وحين يتكلم عن فوات وقت سجود السهو ، ومتى يعود إليه إذا سلم ولم يسجد ، يرى أنه لا يعود إذا انصرف عن السجود ، وأضرب عنه ، ولا يرى معتبراً في ذلك غير الرجوع إلى العرف ، فما يعده انصرافاً وإضراباً فهو كذلك ، وليس هناك من ضبط ولا تحديد في الإضراب والانصراف إلا باعتبار العرف .

٣١٦ ــ وقال فيمن وجد خرقة صالحة لستر بعض العورة دون بعضها : إنه لابد من استعمالها ، فالعجز عن بعض الستر لا يسقط المقدور عليه منه ؛ لأن الستر لا بدل عنه ؛ ولكن كيف يستتر بالخرقة ؟ وأي أجزاء عورته يستر بها ؟

قال رضي الله عنه : « إن المرعي في ذلك العرف ، وما الناس عليه في ذلك . وليس يخفى أن من ستر شيئاً من فخذه وترك سوأته بادية يعد منكشفاً[2] » .

---

(١) النهاية : ٤ ورقة ٩٦ ظهر .

(٢) انظر النهاية : ٤ ورقة ١٣٨ وجه .

فهو يحكم بوجوب ستر السوأة بذلك الجزء المقدور عليه من الستر أخذاً بالعرف[1] وتحكيماً للعادة .

٣١٧ ـ وحين يبحث عن ضابط بين الأفعال القليلة التي يعفى عنها في الصلاة ، والأفعال الكثيرة التي لا يعفى عنها ، نراه يقول : « **ولا شك أن الرجوع في ذلك إلى العرف وأهله**[2] » .

٣١٨ ـ وقد سبق قوله في مسألة مقارنة النية لتكبيرة الإحرام وانبساطها عليها لا قبلها ولا بعدها ـ إنه تكفي المقارنة العرفية بحيث يعد مستحضراً لصلاته غير غافل عنها . وسبق أن هذا هو الذي يوافق روح الشرع وتيسيره ، ومن أجل هذا قال النووي[3] : هو المختار .

٣١٩ ـ ومن دقة بصره في رعاية العرف : مسألة المعذور[4] في ترك الجمعة الذي يتوقع زوال عذره ، مثل : المريض والمسافر . فقد اتفق على أن عليهم الظهر ، لكن الأفضل تأخيرها إلى اليأس من الجمعة لاحتمال تمكنه منها .

لكن بماذا يحصل اليأس من الجمعة ؟ الصحيح المشهور فيما رواه النووي أن اليأس من الجمعة يحصل برفع الإمام رأسه من ركوع الركعة الثانية .

ولكن إمام الحرمين يرى أن يراعى في ذلك تصور الإدراك في حق كل واحد بحسب حاله ، فمن كان بعيداً عن المسجد ، فانتهى الوقت الذي

---

(١) لافرق بين العرف والعادة فى نظر الفقهاء انظر: أصول عبد الوهاب خلاف رحمه الله .

(٢) النهاية : ٤ ورقة ١٠٧ ظهر .

(٣) المجموع : ٢٢٤/٣ وانظر النهاية : ٤ ورقة ٣٨ ـ ٤١ .

(٤) المجموع : ٢٢٢/٤ والنهاية : ٤ ورقة ٢٥٦ ظهر .

بحيث لو ذهب لم يدرك الجمعة عادة ، فلا معنى لانتظار الرفع من الثانية ، فقد يعتبر يائساً من الجمعة بمجرد دخول الوقت .

٣٢٠ ــ كذلك يرى للعرف دخلاً في الأمن المشترط في الحج حيث يقول :

« فالذي يجب التفطن له أنا لا نشترط في السفر الأمن الذي يغلب في الحضر ، فإن ذلك إنما يحصل لو صار السفر في حكم الحضر ، بأن تصير الطرق آهلة ، ولا سبيل إلى شرط ذلك ؛ فالأمن في كل مكان على حسب ما يليق به[1] » .

٣٢١ ــ ولعل من أبرز الأدلة على عنايته رضي الله عنه بالعرف : اختلافه مع الشافعي رضي الله عنه في مأخذ الإجماع[2] . حيث استند الشافعي في اعتبار الإجماع إلى قوله تعالى :

﴿ وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ . . . ﴾ « النساء : ١١٥ » ولكن إمام الحرمين يرى مأخذ الإجماع من جهة قضاء العادة باستحالة إجماع الخلق العظيم على الحكم الواحد إلا لدلالة أو أمارة .

٣٢٢ ــ وأوسع أبواب العرف والعادة عند إمام الحرمين ـ وعند غيره من الفقهاء ـ هي أبواب المعاملات ، فإنها لا شك أكثر خضوعاً للعادة والعرف .

ومن ذلك ما رأيناه في كلام إمام الحرمين عما سماه (حريم الأملاك)[3]

---

(١) النهاية : ٦ ورقة ١١٠ وجه .

(٢) البرهان : فقرة : ٦٢٩ والمجموع : ٣٥/١٠ ، ٣٦ .

(٣) النهاية : ٣٩٩/٧ ومابعدها .

وصيانتها عن الضرار ، فقد قال :

« إذا تجاور ملكان ، فلصاحب كل ملك أن يتصرف في ملكه بما يعتاد مثله ، وإن كان يخاف منه اختلال ملك صاحبه ؛ وهذا كتسليط كل مالك على حفر بئر في ملكه على الاقتصاد المعتاد » .

فالمعتبر : الاعتياد ، ولو كان في ملكه الخاص ، ومع أن إمام الحرمين فيما بدا من مطالعة فقهه ـ شديد الحرص على الأملاك الخاصة وحمايتها وتوفيرها على أصحابها ، إلا أنه يبيح للمالك أن يتصرف في الارتفاق بملكه ولو أدى إلى ضرر ملك جاره ، ولكن يشترط أن يكون ذلك في حدود المعتاد . . . فالعادة تتيح له أن يطلق يد المالك ولو أضر بملك غيره .

والحق أن ذلك نفسه متفق مع نظرته في احترام الملكية الخاصة وحمايتها ، وتوفير الحرية لأصحابها في شأنها ، وذلك يظهر من تعليله لإطلاق يد المالك في ملكه ولو أضر بملك غيره ، حيث قال :

« ولا بد من احتمال هذا الضرر ، ولولاه لتعطلت الأملاك ناجزاً لخيفة الضرار ، ولا سبيل إلى قطع مرافق الأملاك ، وتحصيل الضرار ، وتعطيل المنافع لتوقع ضرار[1]» .

٣٢٣ ـ ومن ذلك أيضاً ما رآه من تحكيم العادة في منع المالك من أن يفتح في داره قصاراً[2] أو حداداً ، ونص كلامه هو : « والذي يجب إنعام النظر فيه أمور العادات ، فلو كانت دار الإنسان محفوفة بالدور والمساكن ، فلو فتح فيها قصاراً أو حداداً ، فهذا والدار كما وصفناها خارج عن

(١) النهاية : ٧/٤٠٠ .

(٢) القصار هو الذي يدق الملابس بعد النسيج ليبيضها (الوسيط) .

الاعتياد . والظاهر عندنا منعه ؛ فإنه ـ وإن كان ارتفاقاً ـ مجاوز للعادة[1] » .

وفي شأن (حريم الأملاك) كما سماها رضي الله عنه ، وبيان حدود ما تسمح به العادة وما لا تسمح ، وكدأبه رضي الله عنه ، وكوعده بأنه يتخذ للمسائل المتشعبة أصولاً وضوابط ـ نجده يختم المسألة بوضع ضبط رائع يلم شعثها ، فيقول : « والقول المغني عن التفصيل في ذلك ، إنه إذا جاوز العادة ، وعدّ في حق نفسه مضراً بملك نفسه فهذا لا يحتمل ، وإن كان مرتفقاً في ملك نفسه ولكن جاوز العادة في ذلك الفن ، وجرّ إضراراً ظاهراً ، فهذا في ظاهر المذهب لا يحتمل ، وإن لم يجر إضراراً على المساكن وارتفق ارتفاقاً لا يعتاد ، وجر إلى السكان تضرراً ، فهذا فيه احتمال ظاهر ، فهذا منتهى القول في ذلك[2] » .

ومرة أخرى نشير إلى عنايته بالأملاك وما تتضرر منها ، ويتشدد فيها بما لا يتشدد به في تضرر السكان .

٣٢٤ ـ ثم وهو يتخذ العادة والعرف معتبره ومستنده في المسائل والأحكام يشير إلى أن ذلك ليس من عنده ولا بهواه ، وإنما لأن الشرع اقتصر في بعض الأحكام على الإطلاق ، فكان مفهوماً أنه يحيل على ما يفهمه أهل العرف في الظن الذي ورد فيه الخطاب ، وذلك مثل قوله ﷺ : « من أحيا

(١) النهاية : ٧/٤٠٠ .
(٢) النهاية : ٧/٤٠١ .

أرضاً ميتة فهي له[1] » وليس يكاد يخفى أن صيغة الإحياء تختلف باختلاف المقصود في المحيا ؛ فما المتبع إذاً ؟ لا شك أنه العرف ، فمنه نأخذ معنى الإحياء وما يكون إحياء في كل محيا .

وقد صرح بذلك فيما قاله في كتابه : (الأساليب) ، وحكاه في (النهاية) ، فقال رضي الله عنه : « وقد مهدنا في (الأساليب) وغيرها ، أن ماورد في الشرع غير محدود ، وهو مما يختلف تفصيله ، فالرجوع فيه إلى العرف ، وسبب اقتصار الشرع على الإطلاق الإحالة على مايفهمه أهل العرف في الفن الذي ورد الخطاب فيه[2] » .

٣٢٥ ــ ومن المسائل التي رأى العرف مرجعها ومبناها : حق السبق[3] إلى المعدن الظاهر لمن سبق إليه ، فهذا حق مقرر ثابت ، قال الأئمة : لا يزاحمه من يلحقه حتى يستوفي حقه .

قال إمام الحرمين : « وهذا لا مَوقف فيه يقف الفقيه عنده ، ولا توقيف من جهة الشرع ينتهي إليه ، غير أنا نعلم أن لحق السابق مزية » .

ويبقى تفسير السبق إلى متى ؟ وإلى أي حد ؟ هل نتركه يوقر الحمر أوقاراً ويردها ذاهبة وجائية لا يبرح ولا يترك ؟ هنا يقول إمام الحرمين : « ليس له إلا مايقتضيه العرف لأمثاله إذا سبق ، فله مايعتاده السابق الذي يبغي الرفع

---

(١) الحديث رواه وأبو داود والترمذي وحسنه أحمد والنسائي والضياء في المختارة والبيهقي (فيض القدير : ٦/٣٩) .

(٢) النهاية : ٧ /٣٧٣ .

(٣) انظر المسألة بتمامها في النهاية : ٧ من ٣٨٠ إلى ٣٨٢ .

والانكفاف ، ولا عليه إذا أسبغ على الاعتياد » .

٣٢٦ ـ والحق أن المسائل التي تشهد لرعاية العرف والأخذ به لا تقع تحت حصر ، ولكنا نختار منها نماذج فيها ملاحظ أخرى ، مثل : الدقة في التفريع ، والتناهي في التقنين ، أو إشارة لمصدر الأخذ بالعرف والتوجيه إليه ونحو ذلك ، فمن هذا :

حديثه رضي الله عنه عن حق الباعة الجائلين[1] في الجلوس في الطرق ، وما يترتب عليهم في ذلك ، ثم علاقة كل منهم بالآخر ، ومحافظته عليه ، ومقدار المسافة التي يجب أن تترك بين كل منهما إذا كانا من أهل سلعتين مختلفتين أو متشابهتين . . . إلى آخر ما قال في تفريع وتدقيق بديع .

ثم عقب على ذلك كله قائلاً : **والمحكم في مثله العادة** مع ما نبهنا عليه .

٣٢٧ ـ ومما يتصل بالمسألة السابقة ما إذا سبق أحد الباعة إلى مقعد تخيره ، فإلى أي حد ينتهي حقه في هذا السبق[2] ؟؟

قال الأئمة : مبنى المقاعد على الاختصاص ، فحقه ألّا يزاحم ، وقد تعين المقعد له بسبقه ، فيجب الوفاء به ؛ فإن غرضه أن يعرفه المعاملون ، وهذا هو الركن الأعظم في المكاسب .

ثم متى يعد مضرباً عن المقعد منصرفاً عنه ؟

قال الأئمة : لو استأخر يوماً ويومين ، لم ينقطع حقه عن المقعد سواء كان معذوراً أو غير معذور ، وإن طال الزمان وتمادى الفصل لم يعطل المقعد

---

(١) النهاية : ٧/٣٨٤ .

(٢) النهاية : ٧/٣٨٤ ـ ٣٨٧ .

وكان للغير السبق إليه ، وكذلك إذا غاب غيبة بعيدة . هذا ما أطلقه الأصحاب .

ويقول إمام الحرمين معقباً :

« وما ذكروه كلام مرسل ، ومقصوده ضبطه . . . . وأنا أقول : إن أضرب صاحب المقعد ، وتبين إضرابه ، بطل حقه على قرب من الزمان ، ذلك بأن يبذل مجلسه لغيره أو يتخذ مقعداً آخر ، وأخذ ينتابه ، فتبين بهذا إضرابه عن المقعد الأول .

هذا مسلك في بطلان اختصاصه بالمقعد الذي تخيره .

وإن لم يظهر ذلك ، ولكن وجد يتخلف بعذر أو بغير عذر ؛ فالذي ذكره الأصحاب فيما لا يبطل حقه : اليوم واليومين ، ولو روجعوا في الثلاثة والأربعة لاسترسلوا عليها . . .

وينتهي إلى أن يقول ملخصاً الضابط للمسألة : فالوجه أن يقال : لا حق في تعلق المقعد إلا أن يعرف فيتعامل ، وإلاّ فمقعد كمقعد ، فكل زمان يظهر فيه انخرام هذا الغرض ففيه سقوط حقه ، فإذا طال انقطاعه انقطع الأُلَّفُ ، واستفتحوا المعاملة مع غيره ؛ فينقطع غرضه في تعين المقعد . ولهذا لم نفصل بين المعذور وغير المعذور[1] » .

فتراه رضي الله عنه يخالف الأئمة فيما يزول به استحقاق صاحب المقعد لمقعده ناظراً إلى معنى دقيق بني عليه الاستحقاق ، فلو زال ، زال الاستحقاق . ولو تأملنا لرأينا العادة وراء ذلك ، فمن اعتاد المكان ، واعتاده المتعاملون ، فقد أصبح مختصاً به صاحب حق فيه ، ومن تخلف حتى اعتاد

---

(١) النهاية : ٧/٣٨٤ - ٣٨٧ .

المتعاملون غيره وتفرقوا عنه زال اختصاصه بالمقعد ، ولا عبرة في ذلك بالعذر أو بغير العذر .

٣٢٨ ـ ومن المسائل التي رأينا الإمام رضي الله عنه يعتمد العرف والعادة فيها بصورة واضحة مسائل الإجارة ، وسنشير إلى بعضٍ منها في إيجاز كلما وجدنا ما يستوقف النظر أو يشد الانتباه .

فمن ذلك :

إذا استأجر دواب[1] للانتقال بها ، فإما أن يبين زمان السير والسرى وإما لا يبين ، فإن بين شرطاً في العقد فهو المتبع ، وإن لم يبين فالعادة هي المحكمة .

فإن لم تكن هناك عادة مضطردة فذلك يجر جهالة مفسدة .

٣٢٩ ـ ومن دقائق المسائل التي التفت إليها ثاقب فكره : ما يتروح به الراكب المكتري من النزول عن الدابة مسافة يمشيها ، وهل يصير ذلك حقاً يطالب به المكري ؟؟

قال الأصحاب : إن وقع فيه شرط على المكتري يلزم اتباع ذلك الشرط .

وقال إمام الحرمين : هذا يعترض فيه إشكال ، وهو أنه إذا قدر ذلك مستحقاً رجع استحقاق الركوب إلى بعض المسافة .

فأجاب بعض الأصحاب : بأن ذلك القدر محتمل بناء على التساهل .

فرد إمام الحرمين : بأن هذا يحسن إذا لم يكن النزول محتوماً :

فإذا لم يكن شرط ، ذكر الأصحاب وجهين :

---

(١) النهاية : ٧/٢٨٢ ـ ٢٨٣ .

أحدهما : لا يلزمه النزول ، فإن لفظ الاكتراء للركوب يقتضي استدامة الركوب ، فالتعلق بموجب اللفظ أولى .

الوجه الثاني : أنه يلزمه النزول ، ولفظ العقد منزل على العادة .

قال إمام الحرمين : وهذا مزيف ؛ فإن العادة لا تقضي بإلزام النزول ، بل هي جارية على التبرع بالنزول .

فها نحن نرى إمام الحرمين يلجأ إلى العادة يحكمها فيما يقبل ويرد .

٢٣٠ ـ إذا اكترى الرجل طاحونة فعلى المكري[1] تسليم البيت ، وتسليم الآلات العتيدة ، كحجر الرحى ، والآلة المعلقة فوق الرحى التي هي مجتمع الحب والقطب . . . فهي بجملتها معدودة من الطاحونة على اعتياد مطرد والقول في بيع الطاحونة كالقول في إجارتها .[2]

٣٣١ ـ ومن هذا أيضاً ما إذا دفع رجل إلى آخر ثوبه ليغسله[3] ، فوراء هذه المسألة عدة صور نذكرها ونبين متى تبنى على العرف والعادة .

ـ إن ذكر أجرة مسماة فله الأجرة ولا كلام .

ـ إن عرض بالأجرة ولم يصرح بها فله أجرة المثل .

ـ إن لم يتعرض للأجرة لا بتصريح ولا بتعريض ، قال عامة الأصحاب : لا يستحق شيئاً .

وقيل : يستحق أجرة المثل .

وقيل : إن كان ذلك الرجل معروفاً بالغسل بالأجرة استحق الأجرة بحكم

---

(١) النهاية : ٢٨٣/٧ .

(٢) النهاية : ٣١٢/٧ .

(٣) النهاية : ٣١٩/٧ ـ ٣٢٠ .

العادة ، ونزل منزلة النطق ، وإن لم يكن معروفاً بهذا لم يستحق لعمله أجراً .

وقيل : إن التمس الغسال دفع الثوب إليه ، فأسعفه صاحب الثوب ، لم يستحق الأجرة ، فإنه الذي ورط نفسه .

وإن التمس منه صاحب الثوب الغسل فيستحق حينئذ أجر عمله .

هذا ما قيل ، فما رأي إمام الحرمين ؟؟

يرى إمام الحرمين : أن العادة هي المحكمة في ذلك ، فمهما غلبت ظهر وجوب اتباعها ؛ وأن من المستبعد أن يتقدم رجل إلى ثوب إنسان فيغسله إلا إذا كان معروفاً بذلك ، وقد جرت عادته بهذا واستمر الناس معه ببذل الأجرة .

٣٣٢ ــ ومن طريف المسائل التي راعى الإمام فيها العادة ، بل دقائق العادة ما إذا أجج[1] الرجل ناراً في داره لغرض من الأغراض ، فطارت منه شرارة فجرت حريقاً أحرق جيرانه ، فهل يضمن ؟؟

قال إمام الحرمين : هذه المسألة ونظائرها معروضة على العادة ؛ فإن عُدَّ صاحب النار مقتصداً في إيقاده فلا ضمان عليه ، وإن حدث ما حدث بسببه فإن التحفظ من مثل هذا غير ممكن .

وإن عُدّ صاحب النار مجاوزاً للعادة توجه عليه الضمان .

ولا يقف التفريع عند هذا الحد بل يقول : إن النار القريبة في اليوم الشديد الريح وفي العرايش وبيوت القصب كالنار العظيمة المجاوزة للحد .

وفقه الفرع أنا إن تحققنا المجاوزة « للعادة » أثبتنا الضمان ، وإن تحققنا

(١) النهاية : ٢٤/٧ .

الاقتصاد نفيناه ، وإن ترددنا فلا ضمان مع التردد .

ولن تعرف المجاوزة وعدمها إلا من العرف .

٣٣٣ ــ ومن المسائل الجديرة بعرضها نماذجُ من باب الهبة ، مثل : ما يقتضي الإنابة من الهبة ، وما لا يقتضي .

قال : « وأما الهبة المطلقة فقد أجمعوا على أن هبة الكبير ذي الدرجة ممن هو دونه لا تقتضي ثواباً ؛ فإن اللفظ لا يقتضيه وحكم العرف والعادة لا يقتضيه ؛ فإن الكبير لا يستثيب من الصغير .

فأما إذا وهب الرجل ممن هو أكبر منه ، وأطلق الهبة ، ففي المسألة قولان :

أحدهما : أنه لا يثبت الثواب في مطلق الهبة ، لأن لفظ الهبة مصرح بالتبرع ، وهو مناقض لاقتضاء العوض .

والثاني : أن يثبت الثواب حملاً على العرف الجاري بين الناس والعرف نازل منزلة التقييد باللفظ[1] »

٣٣٤ ــ ومن طريف ما ناقشه الإمام في هذا الموضع ردّ الموهوب[2] ثواباً على الهبة ، فقال : إنه ليس معتاداً ؛ فلا يجوز .

٣٣٥ ــ ومن ذلك أيضاً ما إذا فضّ المودع ختم الوديعة ، فهل يعتبر ذلك منافياً للأمانة ؟ اختلف الفقهاء في ذلك ، وذكر الشيخ أبو علي[3] في شرح

---

(١) النهاية : ٤٦٢/٧ .

(٢) انظر النهاية : ٤٦٥/٧ .

(٣) الحسين بن شعيب الشيخ أبو علي السنجي شارح تلخيص ابن القاضي توفي ٤٣٠هـ (طبقات الشافعية : ٣٤٤/٤) .

التلخيص أن فض الختم لا يوجب الضمان ؛ لأنه لا يلتحق بالتضييع ولا يعد تضييعاً :

فإن الختم لا يزيد في الصون والإحراز .

ولكن إمام الحرمين يقول : إن فض الختم فعل مشعر بالخيانة ، وإن ظهرت مخيلة الخيانة ارتفعت الأمانة ، وهذا يقوى بالعرف ، فإن الناس يعدون من يفض الختم خواناً ، وقد ذكرنا أن مبنى الكتاب على العرف .

٣٣٦ ــ ومما يشهد بتحكيم العرف وعدم الرجوع إلى صيغة اللفظ المسألة التالية :

« إذا قال لزيد : رد ضالتي ولك عشرون . وقال لآخر : رد ضالتي ولك ثلاثون . وقال لثالث : رد ضالتي ولك أربعون . فإذا اشتركوا في العمل ورد الضالة فلكل واحد منهم ثلث الجعل المسمى له . . .

فإن قال قائل : ينبغي ألا يستحق واحد منهم شيئاً ؛ فإنه علق استحقاق كل واحد لما جعل له بأن يتم العمل ، ولم يتم واحد منهم العمل . ولم يعلق المعاملة منهم على الاشتراك ، ولم يقل : إن رددتم .

قلنا : هذا خارج عن الطريقة التي ذكرناها في اتباع المقصود وتحكيمه في الغرض المطلوب من غير رجوع إلى صيغة اللفظ . فهذا مبنى الباب[1] » .

---

(١) النهاية : ٧/٥٠٤ .

فمبنى الباب تحكيم الغرض ، أي : المقصود ، وهو مفهوم من العرف والعادة ، وليس المتبع صيغة اللفظ .

٣٣٧ ــ والحق أن المسائل التي رأينا للعرف فيها دخلاً لا تقع تحت حصر ، وإنما ذكرنا أطرافاً منها رأينا منها دقة فكر ، أو طرافة موضوع ، أو وضوح دلالة على ما نحاوله .

الفصل الخامس
الاهتمام بالمجتمع

٣٣٨ ـ إن الدارس لفقه إمام الحرمين لا يخطىء بصرُه تلك السمة البارزة ، أو تلك الخاصية المتميزة من بين خصائص فقهه رضي الله عنه ، وأعني بها : رعاية الجماعة والاتجاه إلى ما يحفظ أمرها ويعلي شأنها ، أو نقول بلغة عصرنا : رعاية الدولة أو رعاية الأمة ، فإمام الحرمين كما رأيناه في حياته وسيرته رجل مجتمع ـ إن صح هذا التعبير ـ يلتصق بمجتمعه ويعيش في غماره : يعالج شؤونه ، ويقوم معوجه ، ويقاوم زيغه ، ويرد انحراف القائمين على أمره ، ولا ينعزل عن المجتمع برأيه وفكره ، كما لا يعتزله بشخصه وعمله ، وقد لقي في سبيل ذلك ما سبق أن فصلناه ، أقول : كما رأيناه في سيرته رجل مجتمع ، أو رجل دولة ، رأيناه كذلك في فقهه رجل مجتمع ، ورجل دولة ، رأيناه يدير من مسائل الفقه ما يدير على رعاية المجتمع ، وحفظ كيانه ، وسلامة بنيانه ، رأينا من تلك المسائل ما يشهد بسمو نظرته الإنسانية ، وما يشهد بدقة بصره ، وثقابة رأيه بأحوال الجماعة وشؤونها ، وطبيعة تكوينها ؛ رأيناه يرعى المجتمع من جوانبه ونواحيه ، ويهتم بحمايته من العوز والحاجة ، ويهتم بصيانة حرياته وأمنه من طغيان حاكم واستبداد غاشم ، ويهتم بما يكفل الراحة والهدوء بل والصحة لمجتمعه ، ويهتم بالقوانين التي تحدد العلائق بين أفراده وتضبط تعاملهم على منهاج يحفظ الحقوق ، ويضمن الوئام والإخاء ، وبالتالي يضمن القوة والتماسك .

والحق أننا رأينا من مسائل فقه إمام الحرمين في هذا الشأن ما يجعلنا ننظر إلى ما يجري بيننا الآن ، وإلى ما يدور في مجتمعنا ، وإلى ما نصبوا إليه

متعجبين ، ذلك أن كثيراً مما نحلم به ، وكثيراً مما نتبجح به ، رأينا إمام الحرمين قتله بحثاً وتمحيصاً .

وإذا سمحت لنفسي أن أقول : إنه رجل مجتمع ورجل دولة ، فهل ياترى يمكن أن نقول : إنه رجل حضارة أو رجل عصري ؟؟

أعتقد أنه ليس من حقي أن أقول هذا !! ولا أرضىٰ به !!!! فمن قال : إن هذه هي ألفاظ المدح والثناء ؟ ومن قال : إن الحضارة والعصر علامة صحة وأمارة صواب ؟؟

لا ، لن أقول : رجل حضارة !! ولن أقول رجل العصر !!

وإنما أقول : رجل شريعة !!! وكفى .

وأحب أن أؤكد هنا ـ وما أظن ذلك استطراداً ـ أننا لسنا من هؤلاء الذين خطفت أبصارهم هاتيك البهارج ، فظنوها الإبريز المصفى ، أو أعشى عيونهم ذاك السراب ، فعموا عن نبع الشريعة العذب الفرات ، وراحوا يتخبطون هنا وهناك ، وكلما زالت غشاوتهم لحظة فرأوا لمحة ضوء من شريعتنا طاروا بها فرحين مهللين وتنادوا : يافرحتاه ، إن في شرعنا ما يشبه حضارة القوم !! ويظنون أنهم بذلك يعظمون دينهم ويقدرون شرعهم ، ومادروا أنهم بهذا يظلمون أنفسهم ودينهم وتاريخهم !! فأي هو الأصل ؟؟ وأي هو الفرع ؟؟ أؤكد أننا لا نسجل هذه اللمحات من فقه إمام الحرمين لهذا ، وإنما ليظهر لذي عين أن صبح الدنيا طلع من هنا ، وشمس العالم أشرقت من هنا . . . .

٣٣٩ ــ وبقي علينا أن نعرض نماذج تشهد لما قلناه من رعاية فقه إمام الحرمين للمجتمع .

فمن ذلك ما رأيناه ـ وربما لم يسبق بذلك ـ من أن القيام بفروض

الكفايات فضل في باب القربات وعلو الدرجات من فرض العين . وحين نسمع نص كلامه يبدو لنا واضحاً أنه كان ينظر إلى المجتمع ورعايته حين قال بهذا .

جاء في كتابه (الغياثي[1]) ما نصه :

« ثم الذي أراه أن القيام بما هو من فروض الكفايات أحرى بإحراز الدرجات ، وأعلى من فنون القربات من فرائض الأعيان ؛ فإن ما تعين على المتعبد المكلف لو تركه ، ولم يقابل أمر الشرع فيه بالارتسام اختص المأثم به .

ولو أقامه فهو المثاب .

ولو فرض تعطيل فرض من فروض الكفايات لعم المأثم على الكافة على اختلاف الرتب والدرجات .

فالقائم به كافٍ نفسه وكافة المخاطبين الحرج والعقاب ، وآملٌ أفضل الثواب ، ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام لمهم من مهمات الدين .

ثم ما يقضى عليه بأنه من فروض الكفايات قد يتعين على بعض الناس في بعض الأوقات ، فإنه من مات رفيقه في طريقه ، ولم يحضر موته غيره تعين عليه القيام بغسله ودفنه وتكفينه » .

ويضرب أمثلة أخرى لفرض الكفاية يتحول لفرض عين ، مثل من لقي بعض المعرضين للخطر وتمكن من نجاتهم ، حيث هم في قفر لا يراهم غيره ، ومثل من خرج إلى الجهاد والكفار بعيدون مستقرون في ديارهم ، ووصل إلى الساحة ووقف في الصف فقد تعين عليه المصابرة ، وحرم عليه الانصراف ، ولو لم يخرج لما وجب عليه ، وغير ذلك من الأمثلة كثير .

---

(١) انظر : فقرة : ٥٠٩ .

وغني عن كل تعليق قوله رضي الله عنه في تعليل رأيه في فرض الكفاية :
« **فالقائم به كافٍ نفسه وكافة المخاطبين الحرج . . . ولا يهون قدر من يحل محل المسلمين أجمعين في القيام لمهم من مهمات الدين** » .

فالعمل الذي يكفي الإنسان وغيره الحرج أعلى من فنون القربات .

أليس في هذا دعوة أكثر من صريحة للعمل في سبيل الجماعة .

٣٤٠ ـ ولعل مما يشهد برعايته لأمر الجماعة ما صرح به ونص عليه من أن الحاجة في شأن العامة تنزل منزلة الضرورة في شأن الواحد ، وربما يكون قد سبق بذلك ، لكن تعليله الذي سيرد في عبارته الآن يؤيد ما نحاوله .

جاء في كتابه (الغياثي) عندما فرض أن يعم الحرام الأرض ، وكيف يعيش الناس ، وما يباح لهم وما لا يباح ، قوله : « قد يظن ظان أن حكم الأنام إذا عمهم الحرام حكم المضطرين في تعاطي الميتة ، وليس الأمر كذلك ، فإن الناس لو ارتقبوا فيما يطعمون أن ينتهوا إلى حالة الضرورة ففي الانتهاء إليها سقوط القوى ، وانتقاص البنية ، سيما إذا تكرر المصير إلى هذه الغاية ، ففي ذلك انقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعتهم ، وفيه الانتهاء إلى ارتفاع الزرع والحراثة ، وطرائق الاكتساب ، وإصلاح المعايش التي بها قوام الخلق قاطبة ، وقصاراه إهلاك الناس أجمعين ، ومنهم ذوو النجدة والبأس ، وحفظة الثغور من جنود المسلمين ، وإذا وهوا ووهنوا ، وضعفوا واستكانوا استجرأ الكفار ، وتخللوا ديار الإسلام ، وانقطع الملك ، وبتر النظام ، ونحن على اضطرار من عقولنا نعلم أن الشرع لم يرد بما يؤدي إلى بوار أهل الدنيا ، ثم يتبعها اندراس الدين . وإن اشترطنا في حق آحاد من الناس في وقائع نادرة أن ينتهوا إلى الضرورة فليس

في اشتراط ذلك ما يجر فساداً في الأمور الكلية ، ثم إن ضعف الآحاد نادرة . إن حدث أمراض وأعراض فالدنيا قائمة على استقلالها بقوامها ورجالها ، ونحن ـ مع بقاء المراد منها ـ نرجوا للمنكوبين أن يسلموا أو يستبلّوا عما بلوا به[1] » .

ثم يقول ملخصاً بعد بيان وتفصيل : « للناس في هذه الحالة ـ حالة عموم الحرام ـ أن يأخذوا ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو في المآل . والضرار الذي ذكرناه في أدراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية أو ضعف يبعد عن التصرف والتغلب في أمور المعاش[2] » .

ثم بعد الإجمال أخذ يفصل ما يباح من الأطعمة ، نجتزىء منه بعض عبارات تشير إلى المقصود من بيان دقة بصره بالمجتمع من ذلك قوله :

« ومن جملة الأطعمة : اللحوم ، فلا شك أن في انقطاع الناس عنها ضرراً عضيماً يؤدي إلى إنهاك الأنفس وحل القوى[3] . . . . . . » .

« وأما الفواكه فما من صنف منها إلا ويسد مسداً ، فليعتبر فيها درء الضرار بها ، فما يدرأ ضرراً فهو ملتحق بالأجناس التي تقدم ذكرها[4] » .

ثم ينتقل إلى الملابس فيقول :

« إنها تنقسم إلى قسمين : أحدهما ما في استعماله درء الضرار ، فسبيل إباحته كسبيل الأطعمة .

---

(١) الغياثي : فقرة :٧٣٨ ـ ٧٦٢ .

(٢) الغياثي : فقرة :٧٥١ ، ٧٥٤ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

(٤) المصدر السابق نفسه .

والقسم الثاني : مالا يدرأ ضرراً ، ولكن يتعلق بستر ما يجب ستره ، أو رعاية المروءة .

فأما ستر العورة ، فهو ملتحق بما يدفع استعمالُه الضِّرارَ من المطاعم والملابس ؛ فإن تكليف الناس التعري عظيمُ الوقع ، وهو أوقع في النفوس من ضرر الجوع والضعف ، ووضوح هذا مغنٍ عن الإطناب .

ونحن على قطعٍ نعلم أنه لا يليق بمحاسن الشريعة تكليفُ الرجال والنساء التعري مع إمكان الستر . . .

أما ما يتعلق من الملابس بالمروءة . . . . . فالوجه أن يُكتفى بما يتركه له القاضي لو حجر عليه لحق الغرماء ، وقد قالوا : إنه يترك له دستَ ثوب يليق بمنصبه (أي بهيئته ومنزلته في المجتمع) .

وأما المساكن ، فأرى مسكن الرجل أظهرُ ما تمس إليه حاجتُه . . فله من المسكن على قدر ما يليق به[1] » .

ثم قد مضى قولنا : إن في هذه المسألة من التيسير ببيان إباحة ما يحتاجه الناس ما يحرر ضمائرَهم من عقدة الذنب ، والشعورِ بالجرمِ ، وواضح أن في هذا ذاتِه نظراً إلى المجتمع وسعادة أعضائه .

٣٤١ ــ ولعل ما سبق أن أشرنا إليه من فتوى إمام الحرمين لـ (نظام الملك) بتأجيل الحج ـ مراعياً في ذلك روحَ الشرع ـ يشهد ذلك بعنايته للجماعة وشأنها ، ذلك أنه جعل الاشتغالَ بخدمة الدولة وتأمينها داخلياً من المبتدعة وذوي الأهواء ، وخارجياً من أعدائها ، وجعل الاشتغال بتأمين طريق الحج لعامة المسلمين عذراً كافياً لتأخير الحج ، أو مناقضاً لشرط

---

(١) المصدر السابق نفسه .

الاستطاعة ، ونعيد هنا جملة واحدة مما قاله في ذلك الموضع : « كيف يحل لمن يحُل في دين الله هذا المحل أن يقدم نسكاً يخصه ، على القيام بمناظم الإسلام ومصالح الأنام ؟؟ وأية حِجَّة تعدِل هذه الخطوبَ الجسام والأمورَ العظام » يشير إلى تربص المبتدعة وأهل النِّحل الضالة بجماعة المسلمين ، وشيوع الذعر والخلل في المجتمع .

٣٤٢ ـ هكذا رأينا اهتمامه بالمجتمع ، وإدراكَه لضرورة حمايته وصيانته كمجتمع ، وفي هذه المسألة نرى حرصَه على سيادة الحرية وصيانتها ، أعني : حرية أفراد المجتمع وجماعاتِه من سطوة الحاكم ، وإطلاق يده في العدوان على الشعب تحت أي اسم وأية شعارات ، وكأنه رضي الله عنه رأى بعيني بصيرته ما سيبتدعه حكامُ عصرنا وأيامنا هذه من شعارات لا مضمون لها ، ومبادىء لا مبدأ لها ، يُسوِّغون بها عدوانهم على حريات الشعب وأمنه ، ويبررون بها شهوةَ التشفي والانتقام التي تستبد بمن فسدت ضمائرهم ونياتُهم من الحكام .

نعم ، وقف إمامُ الحرمين مدافعاً عن الحرية في وجه الطغاة الظلمة ، وأعلن أنه لا عقوبة إلا بنص ، فرفض إطلاقَ يد الحكام في التعزيرات والزيادة بها عن الحدود ، مهما تذرع الحكام وتعلَّلوا .

وقد يقال : ليس هذا رأيَه وحده ، بل هو مسبوق به ، وقد نقول : يكفيه لإثبات إيمانه به أنه اختاره وجعله مذهبَه ، يكفي هذا ، ولكنا نقول : من يقرأ كلامه رضي الله عنه في هذه المسألة ، ير وضُوحَ عنايته بها تفصيلاً وشرحاً وتعليلاً واستدلالاً ، ويَرَ أسلوبَه وبناءَ عبارته يشهدُ بقوة إيمانه بهذا المبدأ واعتنائه بتقريره ، حتى صح أن نقول : إنه من سمات فكره ورأيه .

ولا نعيد ما سبق أن قرأناه من كلامه في هذا الشأن[1] ، ولكنا نضيف هنا سطوراً من تعليقه على هذا الرأي .

قال رضي الله عنه وأرضاه ، ونفع بعلمه وفقهه وبَرَكَته ، مشيراً إلى هذه الأقوال التي تبيح للحاكم ما تبيح ، يُبين أثرَها وخطرَها :

« وهذه الفنون في رجم الظنون ، ولو تسلطت على قواعد الدين ، لاتخذ كل من يرجع إلى مسألةٍ من عقله وفكره شرعاً ، وانتحاه ردعاً ومنعاً ، فتنتهض هواجسُ النفوس حالةَ محل الوحي إلى الرسل ، ثم يختلف ذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة ؛ فلا يبقى للشرع مستقر وثبات ، هيهات هيهات[2] »

ويضجر مما يراه من تحلل وتمحل ، فيصرخ قائلاً : « ثقل الاتِّباع على بعض بني الدهر ، فرام أن يجعل عقلَه ـ المعقولَ عن مدارك الرشاد ـ في دين الله أساساً ، ولاستصوابه راساً ، ويلتفت في عِطفَيْه اختيالاً وشِماساً » .

ويؤكد مرة ثانية رأيه ، مبيناً جزاء من يفعل أو يقول بذلك :

« فإذاً لا نزيد على ما ذكرناه في مبالغ التعزير ، فإن سطا معتدٍ ، وتعدى مراسمَ الشرع فليُر ذلك حيداً عن دين المصطفى على القطع ، ومن اعتدى عالماً أنه ارتكب ذنباً ، واقتحم حَوْباً ، فهو عاصٍ غيرُ آيسٍ من رحمة الله[3] » .

وبأعلى صوته يردع ويحذر ، فيقول :

« والويل كل الويل لمن يقترف الكبائر ، ويراها ـ بمقتضى الاستصواب الذي عنّ له ـ من دين المصطفى ﷺ ، فالحق المتبع ما نقله الأثبات عن

(١) فقرة : ٢٥٣ من هذا البحث . (٢) الغياثي : ٣٢١ ـ ٣٣٠ .
(٣) المصدر السابق نفسه .

سيد الورىٰ ، وما سواه محال ، وماذا بعد الحق إلا الضلال ؟ » .

أليس من حق إمام الحرمين بعد أن سمعنا منه هذا النداء ، ورأينا منه هذه العناية بحرية الشعب ، وهذه الغضبة على أعداء الحريات . أليس من حقه أن تنسب هذه السمة إليه وإلى فقهه ؟؟ .

ثم أليس هذا هو ما نقوله الآن بملء أشداقنا ، وننادي به بجُمع حناجرنا ، أليس هذا هو ما نسميه سيادةَ القانون ؟؟ . .

٣٤٣ ـ ومما يتصل بهذا رعايتُه رضي الله عنه لحرمة الأموال ؛ فإن من تمام حرية الإنسان أن يأمن على ماله ، ولما كان العدوان على المال ، والسطوة به مغرياً للظلمة من ذوي السلطان ، نص رضي الله عنه على أنه لا يجوز أن تُتخذ مُصادرةُ الأموال عقوبة ، ولا يصح أن تقع تعزيراً ، ويتشدد في ذلك ، فيرفض المصادرةَ عقوبةً ، حتى ولو كانت للمترفين العابثين ، ويعقد فصلاً كاملاً في كتابه (الغياثي) بياناً لخروج ذلك على الدين ، راداً بعنف على الذين يتطالون على أموال الناس تحت هاتيك الأسماء ، ونجتزىء من كل ما جاء في هذا الفصل بقوله : « فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروبَ المغارم ، وليس في أخذ الأموال منهم أمر كلي يتعلق بحفظ الحوزة والذب عن البيضة ، وليس يسوغ لنا أن نستحدث وجوهاً في استصلاح العباد لا أصل لها في الشريعة ، فإن هذا يجرُّ خبطاً عظيماً[1] » .

ومع أن هذا قد يدخل في قضية الزيادة في التعزيرات التي رَدَّها وأباها ووفاها حقها ، كما رأينا في الفقرة السابقة ، إلا أنه ـ فيما نرى ـ وجد أن

---

(١) الغياثي : فقرة : ٤٠٩ .

الأموال مظِنة الإغراء والإغواء للسلطان الغاشم ، والحاكم المتجبر ، فخصها بمزيد توضيح وتأكيد وتفصيل ، وهو على حق فيما قَدَّر .

٣٤٤ ـ وبعد أن رأينا اهتماماً بالجماعة ورعاية شأنها ، ظهر في فروض الكفايات ومنزلتها ، وظهر في فتواه لـ (نظام الملك) بتأجيل الحج ، حرصاً على مصلحة الأمة والجماعة ، ورأينا حمايتَه للمجتمع من جَوْر حاكمه إذا طغىٰ وظلَمَ وبغى ، وجار على الحرية والأنفس والأموال ، رأيناه رضي الله عنه يلتفت إلى رعاية نواحي أخرى من المجتمع ، قد يصعب علينا أن ندرجها تحت اسم من الأسماء الفقهية المعروفة ، فهي بقوانين الصحة العامة والمرافق ـ بلغة عصرنا ـ أشبه وأولى .

من ذلك ما رأيناه في ذلك الفصل الكامل الذي عقده بعنوان : حريم الأملاك[1] تحدث فيه عن حدود القرية ، وبيَّن ما يُعد حرماً لها ، فلا يجوز أن يتملك بالإحياء ، أي يثبت ملكاً لأهل القرية على الشيوع ، يرتفقون به ، ولا ينفرد أحد منهم بحصته من هذا الحريم ، وجعل من هذا الحريم مجتمع النادي ، وملعبَ الصبيان ، ومركَضَ الخيل ، ومناخَ الإبل ، ومطرَحَ التراب[2] .

هذا عن القرية بصفة عامة ، أما صاحب البيت الذي يجاور المواتَ فيثبت له حق الحريم ، فيقول : وهو عندنا ينقسم إلى قسمين : أحدهما يتعلق بإدامة الملك وإقامته وصونهِ عن الخراب ؛ وعن إمكانه . فيُثبت له

---

(١) النهاية : ٧/٣٩٩ ومابعدها .

(٢) نهدي ذلك إلى القائمين على محافظة القاهرة الذين يزيلون كل يوم حديقة من حدائقها العامة وملعباً من ملاعبها ، ثم يتركوننا نعاني لعب الصبيان في الطرقات .

حقَّ منع احتفار البئر أو القناة في الموات ، أو التصرف فيه بأية صورة تجلب الضررَ على البناء القائم .

والقسم الثاني من حريم الأملاك يتعلق بالاتساع ، وإثبات المضطرب ، أي : حسن الانتفاع ، فيثبت لصاحب الدار في هذا الموات حقَّ مطرح التراب والكُناسات ، ومطرَح الثلج ، والممر في الصوب الذي فتح فيه الباب ، وكل هذا في مجاور الموات[1] .

أما إذا تجاورت الدور وزال المتسع ، يقول إمام الحرمين : « وهذا إنما يُفرضُ في أملاك صُودفت كذلك » وكأنه يشير إلى أنها لا ينبغي أن تكون كذلك .

فالكلام إذاً يرجع إلى تصرف الملاك في أملاكهم ، فإذا تجاور مِلكان فلصاحب كل ملك أن يتصرف في ملكه بما يُعتاد مثلُه ، وإن كان يخاف منه اختلالَ ملك صاحبه ، ثم أخذ يفصل ويشرح ذلك مؤكداً حقَّ المالك في التصرف في ملكه .

ولكنه بعد تأكيد حق الملاك في حرية التصرف في أملاكهم ، رأى منعَهم من التصرف فيها بما يضر المجتمع ، فلم يسمح للمالك بأن يفتح في داره قصّاراً أو حداداً ، حفاظاً على راحة الجماعة وسلامتها[2] .

---

(1) النهاية : ٧/٣٩٩ .

(٢) ومن تعجبٍ أن أطالع اليوم ، وأنا أكتب هذه السطور نداءً في صحيفة (الأهرام) من سكان حي من أحياء القاهرة المستحدثة يناشدون فيه أولي الأمر إنقاذَهم من محلات الحدادين والسمكرة والنجارة ، التي جعلت حياتهم جحيمًا لايطاق .
يحدث هذا في القاهرة عاصمة الشرق الأوسط ، كما يقولون ، بعد نحو ألف عام مما قرره أئمتنا من رعاية حق المجتمع ، ومن تفصيل لهذه الحقوق وتقنين لها يشهد بما كانت عليه أمتنا يوم سادتها هذه الشريعة . وقادها حملتها .
ونهدي هذه للمرضى المعمودين الذين دائمًا وأبداً يتجهون إلى التسول من أيدي

٣٤٥ ـ ثم لعل من أهم ما يشهد لما نحاوله من رعاية إمام الحرمين لأحوال المجتمع اهتمامَه بشؤونٍ تُعتبر من أدق الشؤون وأبسطها ، ولكن لها أثرُها في اطمئنان أحوال المجتمع وإسعاده .

أرأيت إلى مشكلة الباعة الذين يتخذون من المتسعات حول الطرق والأسواق العامة مجالس ، وكيف يتسبب النزاع بينهم إلى الإخلال بالأمن ، وإلى الإخلال بمصالح الناس ؟؟ .

لم ينس رضي الله عنه ذلك ، فتكلم في حق السابق من هؤلاء إلى مقعد ومعرفته به ، وهل يُزاحَم عليه ؟ ومتى يُزاحَم ؟ والمسافة التي تترك بين بائع وبائع ، وقد بين ذلك بما يقطع أيَّ نزاع ، ويحسم أي خلاف[1] .

٣٤٦ ـ ثم لم ينس وهو يتلمس ببصيرته خَلَلَ المجتمع أن ينبه من يؤجِّجُ النار في داره لخَبز أرغفته ـ وكانت هذه عادتهم ـ أو إنضاجِ طعامِه ، لم ينس أن ينبهه إلى أن من جاوز الحد والمعتاد ، فتسبب إلى إحراق دارِ غيرِه عُدَّ ضامناً[2] .

٣٤٧ ـ وقد أشرنا إلى انفراده دون سائر الأصحاب هو والقاضي حسين بإيجاب قتل قمل الرأس على المحرم ، وأشرنا إلى قول النووي عن هذا :

= الغرب ، ويضربون به الأمثال كلما أرادوا الدعوة إلى فضيلة أو مكرمة وكأنه ـ أعمى الله عيونهم وزادهم ضلالاً ـ لافضائل الا في الغرب ولاصواب إلا في الغرب . . . هكذا يفعل سوء التربية وسموم الثقافة . وقد أقول : عفا الله عنهم ، فما هم إلا ضحايا لمن علمهم وقادهم .

(١) سبق تفصيل القول في ذلك والاستشهاد بنص عبارته في الحديث عن رعاية العرف ، فقرة رقم ٣٢٧ من هذا البحث .

(٢) انظر فقرة ٣٣٢ من هذا البحث .

إنه وجه شاذ أو ضعيف[1] .

وليت شعري ألم يكن إمام الحرمين رضي الله عنه ناظراً إلى مصلحة الجماعة حين أوجب على المحرم قتل قمل الرأس ؟ ألم يكن ناظراً إلى ما يحدث من أوبئة في زحام موسم الحج ، ويأتُرى كم من أرواح ذهبت نتيجة تحرج المحرم من قتل قمل رأسه ؟

٣٤٨ ـ وهنا جانب آخر غير ماسبق من جوانب المجتمع رأينا إمام الحرمين يوليه رعايته وعنايته .

نعني بذلك رعايَة الفقراء وإزالَة ما بهم من عَوَزٍ وفاقة .

يتجلىٰ ذلك في تشدده في أمر الزكاة واعتبارها عبادة تتعلق بعين المال ـ عدا زكاة التجارة ، فإنها تتعلق بالقيمة ـ وقد يقول قائل : إن هذا رأي الشافعية لا رأي إمام الحرمين وحده ، فأية دلالة في ذلك ؟ وقد نقول : نعم ، هذا رأي الشافعية ، ولكن من يقرأ استدلالَ إمام الحرمين على تعلّق الزكاة بالعين لا يملك إلا أن يقول : إنه يبذل في إيضاحه ما يدل على مدى استمساكه به ، وما يرجوه من ورائه ؛ قال رضي الله عنه :

« المعتمد في الدليل لأصحابنا : أن الزكاة قُربة لله تعالى ، وكل ما كان كذلك ، فسبيله أن يتبعَ فيه أمرُ الله تعالى ، ولو قال إنسان لوكيله : اشتر لي ثوباً ؛ وعلم الوكيلُ أن غرضه التجارة ، ووجد سلعة هي أنفع لموكّله ، لم يكن له مخالفته ، وإن رآه أنفع ، فما يجب لله تعالى بأمره أولىٰ بالاتباع .

وكما لا يجوز في الصلاة إقامةُ السجود على الخدِّ والذقن مقام السجود على الجبهة والأنف ، والتعليل فيه بمعنى الخضوع ؛ لأن ذلك مخالف

---

(١) انظر فقرة ٢٨٥ من هذا البحث .

للنص ، وخروج على معنى التعبد ، كذلك لا يجوز في الزكاة إخراجُ قيمة الشاة أو البعير ، أو الحب أو التمر ، والزكاةُ أخت الصلاة[1] » .

فهذا التعظيم لأمر الزكاة ، والتبتل الخاشع في النظر إليها ، ووراءه ـ لا شك ـ التفاتٌ لأثرها في المجتمع ، وقيمتها في إزالة آلام الفقر والحاجة .

٣٤٩ ـ ومن ذلك الاهتمام بحق الفقراء أيضاً ما رأينا من خلافه مع الصيدلاني فيما إذا كان الذهب أو الفضةُ الذي وجبت فيه الزكاةُ كلُّه جيداً ، وأخرج دونه معيباً أو مغشوشاً ، فقد أجاز ذلك الصيدلاني ، لكن إمام الحرمين قال : هو عندي خطأ محض صريح إذا اختلفت القيمة . فهذا لا شك استمساك وتشدد في حق الفقراء .

٣٥٠ ـ كذلك يجعل إمامُ الحرمين رعايةَ الفقراء من أهم مُهماتِ الإمام ، حيث يقول : « **فحق الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمرٍ في باله**[2] » .

وقد يكون الأمر إلى هنا معتاداً ، ولكنَّ تعليله لذلك ، الذي أبان عنه بالعبارة التالية يشهد بمدى عنايته بهذا الجانب من جوانب المجتمع ، اسمعه يقول : « فالدنيا بحذافيرها ، لا تعدل تضرُّرَ فقير من فقراء المسلمين في ضُرّ[3] » .

---

(١) النهاية : ٢ ورقة ٢٢٣ وجه ، وانظر فقه الزكاة : ٨٠١ ، والمجموع للنووي : ٤٣٠/٥ .

(٢) النهاية : ٢ ورقة ١٩٢ ظهر ، وانظر المجموع : ٤٦٥/٥ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٣٧ .

ثم يرى أن ذوي اليسار مطالبون برعايتهم إذا لم يبلغهم نظرُ الإمام ، فيقول : « **وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حَرِجوا من عند آخرهم ، وباؤوا بأعظم المآثم ، وكان الله طَلِيبهم وحسيبهم**[1] » .

ويؤكد هذا المعنى مستدلاً عليه ، فيقول : « **وإذا كان تجهيزُ الموتى من فروض الكفايات ، فحفظ مُهَجِ الأحياء وتدارك حُشاشَة الفقراء أتمُّ وأهم**[2] » .

هذا الكلام كما نرى أبلغ من كل تعليق .

٣٥١ ــ وجانب آخر لم يُغفله إمام الحرمين من جوانب المجتمع ، قد نسميه الآدابَ والعاداتِ الاجتماعية ، من ذلك :

اختلافه مع الأئمة في مدة التعزية لأهل الميت ، وقوله مع صاحب (التقريب) : إنه لا أمد للتعزية تُقطع عنده ، بل لا بأس بها وإن طال الزمان ؛ لأن الغرضَ : الدعاءُ والحملُ على الصبر ، والنهيُ عن الجزع ، وذلك يحصل مع طول الزمان[3] ، وحين نرى النووي يقول : إن المذهب أن لا تعزية بعد ثلاثة أيام ، وبه قطع الجمهور[4] ، حين نرى ذلك ندرك مدى التفات إمام الحرمين لجانبٍ اجتماعي ، جعله يخالف هؤلاء الأئمة كلَّهم ، ويقول : لا أمد للتعزية .

ثم أشرنا من قبل إلى اعتماده على حديث الرسول ﷺ في قوله للإمام إذا سلَّم : فليثب حتى لا يحتَبِس المصلون باحتباسه ، ولكنه لم ينس أن يقول :

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٣٩ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) النهاية : ٥ ورقة ٧٣ ظهر .
(٤) المجموع : ٥/٢٦٠ .

إذا كان في المأمومين نساء ، فليجلس حتى ينصرف النساء مراعياً الآدابَ الإسلامية الاجتماعية في عدم اختلاط الرجال بالنساء[1] .

٣٥٢ ــ ولا شك أنه كان يوجه إلى فضيلة اجتماعية من أهم الفضائل الاجتماعية الإسلامية ، وأعني بذلك : حقَّ الأم ، حين قال :

ولو كان معه صاعان فأخرج أحدَهما عن نفسه ، وله أقارب ، فالوجه أنه يقدم فِطرةَ الأم حتى على الأب[2] .

٣٥٣ ــ ولما وجد أن الشرع قرر عقوبَة حد القذف حماية للمجتمع ، ورأى أن الصبي لا يُحدّ ولا يُعَزَّر ، وأن هذا القذفَ قد يحدث منه ، لم ينس أن ينص على أن على القائم عليه أن يعزِّره لإساءة أدبه ، كما يفعل ذلك في سائر جهات التأديب[3] .

٣٥٤ ــ ومما يؤكد لنا ما نحاولُه إفاضتُه رضي الله عنه في شأن تأديب الصبي ، وما يجوز للمؤدب في حقه ، ولندع الكلامَ له رضي الله عنه ، فنسمع كلامَه بنصه ، ونرى كيف تناول القضية ، إثباتاً ونفياً ، وتعليلاً وحِجاجاً ، قال :

« لمعلم الصبي أن يؤدبه إذا مست الحاجةُ إلى تأديبه ، وعليه التحفظُ عما يؤدي إلى هلاكه ، أو تغييب عضو من أعضائه ؛ فإن تأديبه في الشرع مشروطٌ بالسلامة ، ولو كان ما به لا يزول بالضرب الخفيف ، وكان يظهر أن

---

(١) انظر فقرة ٢٨٨ من هذا البحث .

(٢) النهاية : ٦ ورقة ٣١ وجه .

(٣) حكى هذه المسألة السبكي في الطبقات : ٥/٥٧ .

إمكانَ زواله يقتضي ضرباً عنيفاً مخوفاً ، فلا يجوز أن يضرب ضرباً عنيفاً . . .

وإن فُرض تأديبٌ لا يَقْصِدُ ـ في ظاهر الظن ـ مثلُه الإهلاكَ ، فاتفق التلفُ منه ، تعلق الضمان به .

فإن قال المؤدب : قد اقتصدت واقتصرت على حد الأدب فقد جوزتم لي هذا القدر ، فلم تثبتون الضمان فيما جوزتموه ؟؟

قلنا : لا يتصور التلف إلا بمجاوزة الحد في كيفية الضربِ ، أومقدارِه ، أو محلّه ، أو زمانه ، وقول القائل : وقع التلف اتفاقاً عريٌّ عن التحصيل ، فإن القتل لا يقع وفاقاً إلا بمجاوزة حد من حدوده التي أشرنا إليها ، ثم إذا حصل التلفُ ، وبان أن سببه مجاوزةُ الحد ، وكان التأديبُ مشروطاً بتوقي التلف ، وجب الضمان . . . . .

ولو كان أذن الولي للمؤدب في الضرب العنيف ، فلا حكم لإذنه مع نهي الشرع عنه ، ولا يتعلق بالولي الضمانُ لإذنه .

وأبو حنيفة رضي الله عنه لا يوجب الضمان في تأديب الصبي إذا أفضى إلى هلاكه ، مصيراً إلى أن المرعيَّ مصلحتُه ، . . . وهذا كلام ساقط ؛ فإن التأديبَ المهلك ، لا استصلاح فيه[1] » .

ولو نظرنا إلى حاصل ما قاله وجدناه كما يأتي :

ـ يُبيح الضربَ للمؤدب ضرباً خفيفاً ، لا يُخْشى من مثله إصابةٌ أو موت .

ـ لو أذن له ولي الصبي في الضرب العنيف ، لا حكم لإذنه .

ـ لو تَلِف الصبي من الضرب الخفيف ، ضَمِن .

وحين نتأمل في ذلك نرى وراءه نظرة تربوية من أصدق النظرات ،

(1) النهاية : ٧/٢٩٩ ومابعدها .

وأخشى أن أقول : أحدثها ، حتى لا أُتَّهم بالجري وراء تنظير ما عندنا بما في الغرب .

وتقوم هذه النظرة على أن العنفَ الزائدَ لا تربيةَ ولا تعليمَ فيه ، وهذه حقيقةٌ يدركُها من مارس تربيةَ النشء ، وكان على وعيٍ وبصيرة من أمره ، يُقوِّمُ عملَه ويراجعُ نفسَه ، ويستفيد من أمسه ليومِه ، ومن يومه لغده .

كما تقومُ على أن العقاب الخفيفَ مسموحٌ به مأذون فيه ، بل لا بد منه ، ولكن بكل دقة وحذر ، ذلك أنه سَمَح بالضرب الخفيف ، وأوجب الضمانَ على المؤدِّب فيما يحدُث بسببه ، مصيراً إلى أنه لو حدث تلفٌ ، فلا بُدّ أن تكون هناك مجاوزةٌ ، فكأنه بهذا حين سَمَح بالضرب أراد ألا يستخدمه المؤدب في لحظة انفعالٍ أو غضب ، ففي مثل هذه الحالة تحدث المجاوزة من غير أن يشعر المؤدب ، وهذا ما يقرره علماءُ النفس والتربية ، وهذا ما يدركه كل من كان ذا حظ من الخبرة والفهم ، في هذا المجال .

ولقائل أن يقول : ما دام المؤدبُ سيضمن أثر ضربه الخفيفِ ، فسيكف عن الضرب ، وحينئذ يفقد العقابُ أو التصريحُ بالعقاب تأثيرَه .

ونقول : لا نسلم بذلك ، فإن إمكان الضرب قائم ، وانكفافَ المؤدب عنه باختياره يحسبُه الصبي عفواً عنه وإكراماً له ، فيكون لذلك أثرٌ ربما أكبرَ من الضرب .

أما أن يُحرمَ المؤدب من حق العقاب ، ويعلَنُ ذلك ويعرفه الصبي ، فلست أدري كيف يكون التأديب حينئذ ؟؟

وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه قانون التعليم عندنا ، حيث نصت المادة (٨٨) على منع استعمال الضرب أياً كان في التأديب ، ونُشر ذلك على

الصبية ، فما عرفناه إلا منهم ، ولعمري كانت النتيجة كما نرى ، غنيةً عن كل تعليق .

٣٥٥ ــ ولم ينس رضي الله حمايَة المجتمع من الخارج ، من أعداء الأمة المتربصين بها ، فأفاض في مسائل الجهاد ، وفصَّلها وبَيَّنَ واجبَ الإمام في ذلك المجال وواجبَ الأمة ، وهي مسائل قد تكون معروفةً مشهورة ، ولكنا نكتفي هنا بتفصيل القول في مسألة واحدة ، حيث انفرد بها إمامُ الحرمين ولم يُسبَق إليها ، وأعني بها : مسألةَ الأموال اللازمة للجهاد[1] ، وسيظهر من بحث هذه المسألة مدى قدرة إمامنا رضي الله عنه ، فسنرى احتياطَ الفقيه ، ويقظةَ المقنِّن ، وبصرَ رجل السياسة والمجتمع .

أشرنا في الصفحات السابقة إلى أن إمام الحرمين يرى احترامَ الأموال والملكية الخاصة ، وتوفيرَها على أصحابها ، ومعلومٌ أن الجهاد فرضٌ على الإمام يقوم به حمايةً للأمة وصيانةً للدين من استجراء الكفار على أهله ، وليس كالجهاد في استنفاد الأموال ، واستهلاك النَّشْب والعَرَض . فكيف يتصرف الإمام إذاً ؟ وهو ممنوع من أخذ أموالٍ غيرِ الزكوات ، ومطالَبٌ في الوقت نفسِه بالجهاد وما يتطلبه من بذل المال ؟؟ وفي الحق أن تصوير إمام الحرمين بنفسه لهذا الإشكال ، وتقديمِ إجابته ذاتِها هي خيرُ ما يمكن في هذا المجال ، قال رضي الله عنه :

« الغرضُ ذكر ما تقتضيه الإيالةُ الشرعية ، والسياسةُ الدينية إذا صَفِرَتْ يدُ راعي الرعية من الأموال . والحاجاتُ ماسة ، فليت شعري كيف الحكم ؟ وما وجه القضية ؟

---

(١) انظر كتابه الغياثي : فقرة : ٣٠٤ ومابعدها و ٣٤٦ وما بعدها .

فإن ارتقب الإمام حصولَ أموالٍ في الاستقبال ، ضاع رجال القتال ، وجرَّ ضياعُهم أسوأ الأحوال .

وإن استرسل في مد اليد إلى ما يصادفه من مال من غير ضبط ، أفضىٰ إلى الانحلال ، والخروج عن قضايا الشرع في الأقوال والأفعال ، وقد قدمنا فيما سبق أنا لا نحدث لتربية الممالك في معرِض الاستصواب مسالك ، لا يُرى لها من شِرعة المصطفى ﷺ مدارك .

فإن بُلي الإمام بذلك ، فليتَّئِد ، ولينعم النظر هنالك ، فقد دُفع إلى خطبين عظيمين ؛ أحدهما ـ تعرضُ الخِطة للضَّياع . والثاني ـ أخذُ مالٍ من غير إسناد استحقاقه إلى مستندٍ معروف مألوف ، والله ولي التوفيق والتيسير ، وهو بإسعاف راجيه جدير .

فنقول : إذا خلا بيت المال انقسمت الأحوالُ ، ونحن نرتبها على ثلاثة أقسام ، ونأتي في كل قسم منها بما هو مأخذ الأحكام ، وطرح القضايا السياسية بالموجِبات الشرعية[1] » .

كذا !! ينص على أن علاج القضايا السياسية لا يكون إلا بالموجِبات الشرعية .

ثم يذكر الاقسام الثلاثة على النحو التالي :

« لا يخلو الحال وقد صَفِرَ بيتُ المال من ثلاثة أنحاء ، إحداها ـ أن يطأ الكفار ـ والعياذ بالله ـ ديارَ الإسلام .

والثانية ـ ألا يطؤوها ولكنا نستشعر من جنود الإسلام اختلالاً يُتوقع منه انحلالاً ، لو لم نصادف مالاً ، ثم يترتب على ذلك استجراءُ الكفار في

(١) الغياثي : فقرة : ٣٦٦ وما بعدها .

الأقطار ، وتشوّفهم إلى وطء أطراف الديار .

والثالثة ـ أن يكون جنودُ الإسلام في الثغور والمراصد على أُهَب وعتاد وشوكة واستعداد ، لو وقفوا ، ولو ندبوا للغزو والجهاد ، لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد ، وفضل استمداد ، ولو لم يُمدُّوا ، لا نقطعوا عن الجهاد[1] » .

ويرى أن إجماع الأئمة في القسم الأول على تعيُّن الخروج ، وبذلِ المُهج في سبيل دفع الكفار ، حتى ينجلوا عن ديار الإسلام .

والقسم الثاني يلتحق بالقسم الأول في ذلك .

وهنا في القسمين لا قيمةَ للمال ، ولا محل للتوقف للسؤال : من يبذل ؟ ومن لا يبذل ؟ فإذا كانت النفوس تسيل على حدود الظُّبات ، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات ؛ وما أعظم تلك الروح الإنسانية التي تضيء بها عبارة إمام الحرمين : « وأموالُ الدنيا لو قوبلت بقطرة دم ، لم تَعدِلْها ، ولم توازنها[2] » .

أي أنه في هذه الحالة يجب على الأغنياء أن يبذلوا فضول أموالهم حتى تنجلي هذه الداهية .

« فأما القسم الثالث : وهو ألا نخافَ من الكفار هجوماً ، لا خصوصاً في بعض الأقطار ولا عموماً ، ولكن الانتهاض إلى الغزوات ، والانتداب للجهاد في البلاد يقتضي مزيدَ عتاد واستعداد ، فهل يُكلف الإمامُ المثرين والموسرين أن يبذلوا ما يستعدّون به ؟

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٦٨ .

(٢) رأينا المعنى نفسه عند الغزالي ، إذ قال : إن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة الدم (المستصفى : ١/٣١٤)

هذا هو موقع النظر ، ومجال الفِكَر :

ذهب ذاهبون إلى أنه لا يكلفهم ذلك ، بل يرتقب في توجيه العساكر ما يحصل من الأموال[1] » .

ولكن إمام الحرمين لا يرضىٰ بهذا الرأي ، فيقول :

« والذي أختاره قاطعاً به أن الإمام يُكلف الأغنياءَ من بذل فضلات الأموال ما يحصلْ به الكفايةَ والغَنَاء ، فإن إقامة الجهاد فرضٌ على العباد . . . . والأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مباديها ، جرت أموراً يعسر تداركُها عند تماديها . . . ومن عظائم الأمور تركُ الأجناد وتعطيلُ الجهاد[2] . . . . . . » .

فهو يرى أن للإمام أن يأخذ من أموال الأغنياء استعداداً للجهاد ، ولا ينتظر حتى يصيرَ الأمر إلى توقعِ هجوم الكفار ، فيبدأ الاستعداد .

وما أبرع تمثيلَ إمام الحرمين وقياسَه في قوله : « والقيِّمُ المنصوب في مال طفل مأمورٌ بألاّ يَقصُرَ نظرَه على ضرورة حالِه ، بل ينظر في حالِه باستنماء ماله ، وطلبِ الأغبط فالأغبط في جميع أحواله ؛ وليس أمر مسألتنا هذه بأقلَّ من أمر طفل ، ولا نظرُ الإمام القوامِ على خِطة الإسلام بأقصرَ نظراً وفكراً من قيِّم[3] » .

إذاً فقد قرر رضي الله عنه إباحةَ الأخذ من مال الأغنياء للإمام ، ولكن كيف يكون ؟ وتحت أي ضابط يأخذ الإمامُ هذه الأموال ؟

يجيب رضي الله عنه :

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٧٢ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) الغياثي : فقرة : ٣٧٣ .

« قد انتهى الكلامُ في مقصود الفصل إلى غمرة تُغْرق الجهولَ ، وتحير العقولَ[1] » .

ويرى أن الله هو الملهم للصواب في هذه المشكلة ، فيقول :

« وما أراها تختص إلا من كان التوفيقُ مطيتَه ، والابتهالُ إلى الله طويتَه ، والتبحرُ في بحور العلم عدّته ، وينبغي أن ننبه على خطره وغَرَرِه ، ثم نندفع في غُرر الكلام ودُرَره ، فالخائض فيما انتهى إليه الكلام ـ إن لم يُعصم ولم يثبت منه القدم ـ بين شَوْفين عند الالتفات إلى طرفين :

فإن وقع نظره في الانكفاف عن الأموال ، التزم مصير الإسلام إلى أسوأ المصاير والأحوال .

وإن استرسل في إطلاق الأيدي في الأموال من غير اقتصاد ، انتصب إلى إحداث مُطالبات كلية لا أصل لها في القضايا الشرعية[2]. . . . . . » .

وبعد أن عاد لتحديد المسألة وتصوير الإشكال فيها ، بَيَّنَ أنها لم ترد على السابقين ، ولم يَسبق أحدٌ بالحكم فيها .

ثم بنىٰ رأيه على النحو التالي :

للناس حالتان :

أ ـ ألا يكون لهم إمام متبوع ، ففي هذه الحالة ليس فيهم مأمور وآمر ، فسبيلُهم سبيلُ فروض الكفايات ، أي : إن بذل بعضُهم المطلوبَ ، نجَوْا أجمعين وإلا فلا .

---

(1) الغياثي : فقرة : ٣٧٦ .

(2) الغياثي : فقرة : ٣٧٧ .

ب ـ أن يليَهم والٍ مُطاع .

والأولىٰ أن نورد نص كلامه ، قال :

« إذا وليهم والٍ مطاع ، فإنه يتولى جرَّ الجنود وعقدَ الأولوية والبنود ، وإبرامَ الذمم والعهود ، ولو ندب طائفةً إلى الجهاد تَعَيَّنَ عليهم مبادرةُ الاستعداد من غير تجادُل وتواكل واتئاد ، . . . فإنا قد أثبتنا أن المسلمين إذا نصبوا والياً يدبرهم في إصدارهم ، وإيرادهم ، تدبيرَ الآباء في أولادهم . ولو ساغ مقابلةُ أوامره بما يوهي شأنَهُ ويوهيه ، لما استتب له مقصدٌ فيما يذرُه ويأتيه . . . »[1] .

فإذا رأىٰ الإمام تكليفَ جماعة لم يكن لهم أن يترددوا ، فإذا كان كذلك في الجهاد ، فيجب أن يكون كذلك في المال : « فإذا عين بعضَ الموسرين لبذل المال على ما تقتضيه ضرورةُ الحال ، تعين لا محالة ، كما ينُدَب من يراه أهلاً للانتداب ـ أي : القتال ـ فلا ينبغي أن يستبعد المرءُ حكمَ الإمام في فَلْسه ، مع تقرير حكمه في روحه ونفسه[2] . . . » .

فهو يرى إذاً أن للإمام أن يُعيِّن من الأغنياء من يتحمل مشقات المال ، وليس من حقه أن يمتنع ، كما أن من حقه أن يندب من شاء للجهاد ، وليس له أن يمتنع[3] .

ثم يستمر في توضيح رأيه وثقتِه به ويقول : . . . . « وفي أخذ فضلاتٍ من أموال رجال تخفيفُ أعباءٍ عنهم وأثقال ، وإقامةُ دولة الإسلام على أُبَّهة واستقلال ، في أحسن حال[4] . . . » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٨٢ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٨٤ .

(٣) انظر المستصفى : ١/٣٠٤ تجد الرأي نفسه .

(٤) الغياثي : فقرة : ٣٨٥ .

ثم يبين أنه لو لم يبذل الأغنياءُ فضلاتِ أموالهم ، لكانت الكارثة التي تأكل أموالَهم فيما تأكل ، وتُعرِّضُ المهجَ للهلاك ، والحُرَم للابتذال .

ثم إذا كان للإمام أن يأخذ من الأغنياء ، فتحت أيِّ ضبط ؟؟

يقول إمام الحرمين رضي الله عنه : « ليس للإمام أن يتهجَّم ويتحكَّمَ فِعْلَ من يتشهىٰ ويتمنىٰ ، ولكنه يبني أمورَه كلِّها ، دِقها وجِلّها ، وعَقدها وحَلها على وجه الرأي والصواب في كل باب[1] » .

أي : على الإمام أن ينظر لمصلحة الجهاد ، والقدرةِ عليه ، والبراعةِ فيه عند تعيين من يعينهم للجهاد .

وينبغي عليه أن يفرض على أغنياءَ أن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال ، ثم يرى أن الأمر في الواقع إلى رأي الإمام ، ولذا نراه يقول :

« وليس لتفاصيل الرأي غايةٌ ونهاية ، فليَرَ الإمامُ في ذلك كلِّه رأيَه ، وما ذكرناه فليس حصراً وضبطاً في المقال ، ولكن جئنا به ضرباً للأمثال ، وعلى رأي الإمام ـ بعد عون الله ـ الاتكال ، في مضطرب الأحوال[2] » .

ثم أليس من النظرة الضرائبية الحديثة قولُه :

« فإن اقتضى الرأي تعيينَ أقوام على التنصيص ، تعرض لهم على التخصيص ، ونظر إلى من كثر مالُه وقلّ عياله[3] » .

وهٰذه هي قواعد الضرائب حيث ترفعُ حدَّ الإعفاء من الضريبة تبعاً للأعباء العائلية .

كل هذا في الحصول على أموال الجهاد إذا كانت لرد هجمةٍ أو لتوقّعِها ،

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٨٦ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٨٧ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٨٩ .

أما إذا اقتضى الأمرُ الاستعدادَ الدائم ، وبثَّ الجيوش في كل ناحية وجانب ، ولا يفي بيتُ المال بذلك ، ففي هذه الحالة لا يُجدي أخذٌ من أغنياء على التعميم أو على التعيين ، بل يقول إمام الحرمين :

« لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمةً بالمؤن الراتبة ومُدانِيَةٍ لها ، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروبِ الزوائدِ والفوائد من الجهات يسيراً من كثير ، سهل احتمالُه ، ووفَر به أُهَب الإسلام ومالُه ، واستظهر رجالُه ، وانتظمت قواعدُ الملك وأحوالُه[1] » .

ثم يبيِّن أن في دفع هذا اليسير حفظاً وصيانة للكثير ، فيقول :

« ولو عدم الناس سلطاناً يكف عن زرعهم وضرعهم عاديةَ الناجمين وتوثبَ الهاجمين ، لاحتاجوا في إقامة حُراس من ذوي البأس إلى أضعاف ما رمزنا إليه[2] » أي : أنهم لو لم يبذلوا هذا اليسير لإعانة الحاكم على استتباب الأحوال ، لاضطُروا إلى حماية أموالهم بأضعاف ذلك أجرة للحراس .

ويستأنس لهذا الرأي بفرض عمرَ للخراج على أراضي العراق .

٣٥٦ ــ ولم ينس إمام الحرمين في رعايته للمجتمع أن ينبه إلى ضرورة حمايته من العقائد الفاسدة ، والفئات الزائغة ، وبعبارة عصرنا : حماية المجتمع من المبادىء الهدامة ، ولا يقولن قائل : وأين الحرية التي كفلها الإسلام ، والتي قلتَ : إن إمام الحرمين دعا إلى احترامها ؟

فليس معنى الحرية أن نترك لأصحاب المذاهب الضالة المضلة أن تنخر

---

(١) الغياثي : فقرة : ٤٠٣ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٤٠٣ .

في عظام الأمة لتفتنها وتقضي عليها ، لكلٍّ أن يعتقد ما شاء ، وله أن يناظر ويجادل أهل النظر ، ولكن ليس له أن يمخرق على العامة والأغرار من الناس ، وأن يخدعهم ، ويلبس عليهم الحق بالباطل ، سيما إذا علمنا أن لهذا الباطل غالباً بريقاً خاطفاً ، حيث يتوفر عليه أقوام يزينونه ويزخرفونه ، والحق أننا أولىٰ بهذه الدعوة الآن من إمام الحرمين حيث تملك المبادىء الخادعة والعقائد الزائفة وسائل تشكك المستيقن ، وتفتن العابد ، بما تقدمه من خبر وإعلان ، وبحث وصورة ، وأغنية ، وكتاب . . . . . . ويُسلكُ كلٌّ ذلك في خيط منتظم حتى يؤدي أداءه ويفعل فعلَه ، لذا نقدر لإمام الحرمين رضي الله عنه اهتمامه بحماية هذه الناحية من المجتمع ، وذلك إذ يقول لـ (نظام الملك) ، وهو يعظه ، ويبين له واجباتِه بصفته إماماً قال :

« ومما أنهيه إلى صدر الأنام . . . . . . هاجمة في الدين ، لو لم تُتدارك لتقاذفت إلى معظم المسلمين . . . وهي من أعظم الطوامِّ ـ ثم يشير إلى الزنادقة والمعطلة الذين انبثوا في أطراف البلاد ـ ويقول عنهم :

. . . واستندوا إلى طوائف من المرموقين ، وأضحى أولئك عنهم ذابين ، ولهم منتصرين . . . . . . يتخذون فكاهةَ مجالسهم وهزو مقاعدهم الاستهانةَ بالدين ، والترامز والتغامز بشريعة المسلمين . . . . . . ومن أعظم المحن وأظم الفتن في هذا الزمان انحلالُ عصام التقوى عن الورٰى واتباعُهم نزغات الهوى . . . وعُروُّهم عن الثقة بالوعد والوعيد في العقبىٰ . . . . . . فإذا انضم إلى ما هم مدفوعون إليه من البلوىٰ دعوةُ المعطلة في السر والنجوى خيف منه انسلالُ معظم العوام عن دين

المصطفى ، ولو لم تُتدارك هذه الفتنة الثائرة أحوجت الإيالةَ إلى بطشة قاهرة ، ووطأة غامرة[1] » وكما نرى في هذه العبارة يقظة إمام الحرمين لأحوال مجتمعه ، وحرصه عليه من النحل الباطلة المبطلة ؛ نلمح في كلامه صفات رجل السياسة والمجتمع ذي البصر بشؤون الأمة ، فهو يحذر من أن الخطب إذا لم يحسم من مبدئه ، سيحتاج إلى جهد أكبر ، وعمل أخطر .

كما يدرك أن هذه المبادىء على العوام أخطر أثراً ، وعلى البسطاء أدهى وأمر .

٣٥٧ ــ والحق أن الملامح الاجتماعية في فقه إمام الحرمين من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى مزيد تدليل ، ولذا نكتفي بإشارة سريعة إلى ناحية لها فيما نرى ارتباط بالمجتمع وأمنه وسلامته ، وتماسكه وسعادته .

أعني بذلك تلك العناية بمسائل المعاملات التي تناهى إمام الحرمين في تفريعها ، وتدقيقها ، وبخاصة مسائل الإجارة واللقطة والشفعة والهبة . . . وإن من يرىٰ حجم كتاب الإجارة من كتاب (النهاية) يدرك أية عناية بذلها رضي الله عنه بهذه النواحي ، وإن من يطالعها ، يجد تدقيقاً وتعمقاً لا شك أنه نابع من رغبة أصيلة في تحديد علاقات المالك بالمستأجر ، ووضعها في قالب من الوضوح يقطع النزاع ، ويجنب المجتمع التناحر والتدابر .

ونلمح إلى بعض ومضات سريعة في هذه الناحية فمن ذلك :

* النص على عدم التفرقة بين المسلم وغير المسلم في باب المعاملات .
* التنبه لقيمة النقد وعدم ثباتها ، وقوله : إذا كانت الإجارة مؤجلة

(١) الغياثي : فقرة : ٥٤٣ وما بعدها .

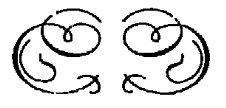
وتغيرت صفة النقد ، فبأي نقد يكون الأداء ؟ واختياره للأداء بالنقد الذي كان غالباً يوم العقد ، ولا نظر لنقد يوم الحلول ، وكذلك الثمن المؤجل إذا حل[1] .

وإن هذا التفطن وهذا البصر العجيب يجعلنا ننظر إلى ما يموج به عالمنا اليوم من اضطرابات اقتصادية بسبب تغير قيمة النقد ، وانخفاض العملات العالمية الرئيسة عدة مرات متوالية ، مما يجعل بيوت الاقتصاد وشركات الإنتاج الكبرى في دُوار دائم .

ولو اعتبر هؤلاء الأداء بقيمة النقد عند العقد لا بعده ، لانقطع النزاع ، ولربما استقرت الأحوال .

٣٥٨ ــ وبعد ، فإن من تناهى في تشريعه حتى حدد المسافة بين الباعة في الطريق ، وبَيَّنَ من عليه تنظيف بالوعة البيت المستأجر ، وكيف يحل الإشكال مع الخياط الذي خاط الثوب قباء ، ومع الغسال الذي غسل الثوب بغير إذن صاحبه أو بغير تسمية أجر و . . . . ومئات من هذه المسائل .

إن من نظر في كل ذلك لا بد كان أمامه صورة مجتمع يريده مستقراً آمناً سعيداً متماسكاً متآلفاً .



---

(١) النهاية : ٢٨٨/٧ .

الفصل السادس

الإدراك البصير لسر المسائل ومأخذها

٣٥٩ ـ الحق أنني وقفت طويلاً أمام هذه السمة من سمات فقه إمام الحرمين ، أبحث لها عن اسم ولقب ، ولست أدري إن كان ذلك الاسم ينطق بما أريد أن أقوله أم لا ؟

والذي أعنيه بهذه الخاصية ، أن إمام الحرمين رضي الله عنه يلحظ اعتبارات دقيقة ، ومعاني لطيفة في المسائل والأحكام ، كثيراً ما كانت خافية على مَنْ ناظره وجادله ، أو على مَنْ تقدمه وسبقه .

وذلك أنه رضي الله عنه ـ فيما أشعر به ـ لم يكن يعطي المسألة كلَّ فكره وكل جهده فقط ، بل كان يعطي مع عقله وفكره وجهده قلبَه ولبَّه ، ويؤكد ذلك أنه كثيراً ما كان يقول : إني لا أجد ثلج الصدر في هذا ، أو أجد برد اليقين في ذاك .

وحين ندرس فقهه نرى كثيراً من المسائل التي يلمح فيها ملحظاً دقيقاً متناهياً في الدقة ، يخفى على المتناظرين ، ويغمض على المتخاصمين ، ولا يدركه أيٌّ من المعارضين ، ونرى إمام الحرمين يقصد إليه ، ويتخذه عضدَه ووزرَه ، ومنارَه ودليلَه ، ويبني عليه حكمه .

وقد يقال : إن هذه سمة من سمات إمام الحرمين ، فهي من سمات الفقيه لا من سمات الفقه . وربما كان لهذا القول وجه .

ولكن الذي أعنيه : أن فقه إمام الحرمين يتميز بأنه يقوم علىٰ بصر دقيق ، وبصيرة نافذة ، أي أن فقهه بالتالي يتميز بالدقة ، وإدراك مأخذ الأحكام وأدلتها وسرّ أقيستها .

وقد ذكرنا من قبل نماذج لبصره بروح التشريع ، واتجاهه إليه ، وقصده إلى التيسير ، واعتداده بالعرف ، ورعايته للمجتمع ، ولا شك أن دقة البصر ونفاذ البصيرة ، وثقابة الرأي كانت وراء ذلك كله .

ونحن نشير إلى بعض مسائل تزيد هذه الخاصيةَ من خصائص فقهه وضوحاً وتأكيداً .

٣٦٠ ـ مما يوضح ذلك مسألة من مسائل سجود السهو ، خالف فيها ظاهرَ نص الشافعي ، ورد انتصار ابن سريج له : وذلك فيما إذا قام المصلي إلى ركعة خامسة ، وقطع بالزيادة ، وكان قيامه بعد تشهد ، فقد قالوا : عليه أن يعود لحظة تذكره ، وعليه أن يتشهد ثانية ، ولكن إمام الحرمين خالف في القول بالتشهد ثانية .

وإيرادُ نص المسألة ، وحجج الرأيين خير ما يوضح نفاذَ بصيرة إمام الحرمين ، ودقة بصره ، قال رضي الله عنه :

« ثم إذا أمرناه بالعودة إلى القعود ، فَيُنْظَرُ وراء ذلك ، فإن لم يكن قد تشهد : قعد وتشهد ، وسجد للسهو ، وسلم .

وإن كان قد تشهد ، لم يخل : إما إن كان تشهد على قصد التشهد الأخير ، ثم طرأ من الغلط ماطرأ ، أو كان تشهد ظاناً أنه التشهد الأول .

فإن كان قد تشهد على قصد التشهد المفروض ، ثم أمرناه بالعود ، فهل يتشهد مرة أخرى ؟

فيه وجهان معروفان :

أحدهما ـ أنه لا يتشهد ، وهذا هو الذي لا ينقدح في المعنى ، والقياس غيره ، فإنه قد تشهد مرة ، فإيجاب الإعادة مرة أخرى لا معنى له ، ولكنه

غلط لما قام إلى ركعة زائدة ، فليعد وليتدارك غلطَه بسجدتين للسهو .

والوجه الثاني ـ أنه يتشهد مرة أخرى ، وهذا ظاهر النص في السؤال ، فإنه قال : سواء قعد في الركعة أو لم يقعد ، فإنه يجلس ويتشهد .

فذهب ابنُ سريج إلى موافقة ظاهر النص ، وأوجب على الراجع القاطع الركعةَ الزائدة أن يتشهد ، وعلل بعلتين :

إحداهما ـ أن الموالاة شرط في الأركان ، فَلْيلِ السلامُ تشهداً ، وقد انقطع ذلك التشهد الذي جرى قبل القيام إلى الركعة الزائدة عن السلام ، فهذا معنى .

والثاني ـ أنه لو لم يعد للتشهد ، لوقع السلام فرداً لا يتصل بركن قبله ، ولا يعقبه ركن بعده .

وهذان المعنيان جميعاً فاسدان عندي :

أما الموالاة ، فلا معنى لذكرها هاهنا ، فإن من طول ركناً قصيراً ساهياً ، فقد ترك الولاء ؛ ولا تبطل صلاته ، وقد بنى الفقهاء الأمر على أن الموالاة : إذا اختلَّت بذلك ، وأخطأ في الصلاة ، فلا أثر لاختلالها .

ثم يجر مساق هذا الكلام خبلًا وفساداً ؛ فإن التشهد الأول قد وقع معتداً به ، فإن أخرجناه عن الاعتداد به ، فقد انقطع التشهد الذي بعده عن الأركان المتقدمة قبل ؛ وهذا إن كان اختلالاً ، فلا مستدرك لهذه الصلاة ، ويجب من مساقه أن تبطل الصلاة أصلًا ، فإن لم يجز ذلك ، فليس إلا أن يحتمل تقطيع الولاء بسبب النسيان .

وأما وقوع السلام فرداً ، فهو مفرع على النظرة إلى الموالاة ، وإلا فليس فرداً ، فهو منتظم مع الأركان المتقدمة[1] » .

(١) النهاية : ٤ ورقة ١٤٠ ظهر ، ١٤١ وجه .

وواضح مدى القدرة على إدراك المعاني الدقيقة وراء الأحكام والآراء بما لا يحتاج إلى تعليق .

٣٦١ ـ ومن ذلك حكم صلاة الخوف لمن عليه قصاص ، ويرجو العفو إذا سكن غضب المستحق ، فقد « قال الأصحاب : له أن يهرب ، ويصلي صلاة شدة الخوف هارباً ، فكأنه مساعد له على التوصل إلى العفو إذا سكن غضبه[1] » .

ولكن دقة إمام الحرمين تأبى أن تترك هذا الحكم على إطلاقه ، بل يحدد ذلك بأن يكون « في ابتداء الأمر حين يفرض سكون غليل الطالب قليلاً في تلك المدة ، وفي مثل ذلك يرجى العفو ، ولا شك أن ذلك لا يدوم أبداً[2] » .

ومن نظر إلى ما قاله رضي الله عنه رأىٰ واضحاً نفاذ بصيرته في مسائل الفقه ، فلا معنى لأن يستغل من عليه القصاص هذه الفتوى ؛ فيديمَ الهرب ويتمتع بالتخفيف في الصلاة ، فيصلي صلاة الخوف . وما جدوى الهرب إذا أصرَّ المستحق على القصاص ؟؟ وكأني بإمام الحرمين لو لم يغلق هذا الباب ، ويضع لذلك حداً محدوداً ينتهي إليه ، لدخل من هذا الباب كل الجناة ، ولم يقتص من أحدهم .

٣٦٢ ـ ومن ذلك توجيهه لحديث التبكير إلى الجمعة ، وتفسيره للمقصود بالساعات فيه ، وقد أورد المسألة في (النهاية) على النحو التالي :

قال : « والغرض من هذا الباب : الكلام على خبر مروي عن

(١) المجموع للنووي : ٤/٢٨٣ .
(٢) النهاية : ٥ ورقة ٣٩ ظهر .

النبي ﷺ ، وهو ماروي أنه قال في مساق حديث : « من راح إلى الجمعة في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة ، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة ، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشاً ، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة ، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة ، والملائكة على الطرق يكتبون الأول فالأول ، فإذا أخذ الخطيب يخطب طووا الصُحف ، وجاؤوا يستمعون الذكر[1] » .

وقد اختلف أئمتنا في معنى الساعات المذكورة في الحديث ، فذهب بعضهم إلى حمل الساعات على الساعات التي قسم عليها الليل والنهار ، وحمل الساعة الأولى على الساعة الأولى من النهار ، وهكذا إلى استيعاب خمس ساعات[2] » .

قال إمام الحرمين :

« وهذا غلط : فإن الماضين ما كانوا يبتكرون إلى الجامع في الساعة الأولى ، ثم الساعة الخامسة في النهار الصائف تقع قبل الزوال ، وفي اليوم الشاتي تقع قريبة من العصر ، فلم يرد النبي ﷺ بالساعات ما يذكره أصحاب التقاويم ، وإنما أراد عليه السلام الاستحثاثَ على السبق والتقديم وترتيب منازل السابقين[3] » .

ودلالة هذا الكلام على ما نحاوله أظهر من أن تحتاج إلى تعليق .

٣٦٣ ــ ومن ذلك مسألة من مسائل صلاة الفريضة قاعداً لعذر . فلو وَجَد وهو يصلي من جلوس خِفةً بعد الركوع ، وجب عليه القيام ليهوي منه

---

(١) الحديث سبقت الإشار إلى تخريجه في فصل الترجيح من الباب الأول .

(٢) باب التبكير إلى الجمعة من النهاية : ٥ ورقة ٢٠ ظهر .

(٣) النهاية : ٥ ورقة ٢٠ ظهر .

للسجود ، ولكن كيف يكون ذلك القيام . ؟

ويشعر إمام الحرمين أن المسألة فيها من الدقة ما فيها ، فيقول : « **قلت : وفي هذا المقام لطيفة يقضي الفطن منها العجب** ، وأنا أقول فيها : إذا اعتدل العاجز عن الركوع قاعداً ، فوجد خفةً ، فليقم كما ذكرته ، ويجب والحالة هذه الطمأنينة على ما ذكره الأئمة في اشتراط الطمأنينة في الاعتدال عن الركوع .

فأما إذا وجد خِفَّةً وقد قرأ قاعداً ، فأمرناه بالقيام ليهوي راكعاً ، فأمر لطمأنينة في هذا القيام متردد عندي ، فإنه إن ظن ظانٌّ أن الاعتدال عن الركوع ركن مقصود ، فما أرى ذلك ظاهراً في هذه القومة التي وجبت لأجل الهوي منها إلى الركوع ؛ فإنها غير مقصودة قطعاً ، ولا يمتنع أيضاً أن يقال : ينبغي أن يكون الركوع عن سكون وقيام .

وإذا لم نجد نصاً ، فالرجوع إلى قضايا **النُّهى** وليس لنتاج القرائح منتهى[1] » **والحق أنها لطيفة يقضي الفطن منها العجب ، كما قال** ، والحق أنها فعلاً من ثمار القرائح كما أشار .

ولله درها قريحة أدركت الفرق بين هذا القيام عن ركوع القاعد ، وذلك القيام عن قراءة الجالس .

ولا يفوتنا أن نلفت النظر إلى قوله : « وإذا لم نجد نصاً فالرجوع إلى قضايا النُّهى ، وليس لنتاج القرائح منتهى[1] » . لا إلى إيجازها وجمالها فقط ، ولكن إلى ما تشير إليه ، وسبق أن قررناه من أنه يلتزم النص ، ويبحث عنه قبل أن يتجه إلى الرأي .

---

(١) النهاية رقم : ١٢١/٣٠١ ب

٣٦٤ ــ ومما يشهد بالتناهي في الدقة في هذا الموضع أيضاً .

ما سبق أن أشرنا إليه من قبل[1] حين أوجب رضي الله عنه على من اضطر للقعود في الصلاة وهو يقرأ أن يهويَ قارئاً ، فيستمر في القراءة أثناء هُوِيِّه حيث يكون أثناء نزوله للقعود أقرب للقيام منه عند تمام القعود .

كما أوجب على من أحسَّ بخفة وهو جالس يقرأ ، أن يكف حتى يُتمَّ وقوفَه فيكمل القراءة واقفاً ملاحظاً أنه أثناء اتجاهه إلى الوقوف يكون أقل في الامتثال منه عند الوقوف

وقلنا : إن هذا قد ينسبه إلى التشدد ، ولكن المؤكد أن هذه ملاحظات تنطق بالدقة كل الدقة .

٣٦٥ ــ ومن هذا الباب أيضاً : حكم ترتيب أركان الصلاة ، ذلك أن بعض الناس نقل عن مذهب أبي حنيفة أنه لا يرى الترتيبَ مستحقاً ، ولكن إمام الحرمين يرى أن الإجماع منعقد على اشتراط الترتيب ، ويدرك بفطنة عجيبة ـ لا ، بل منه معهودة ـ مصدر الخطأ في النقل عن مذهب أبي حنيفة ، وسوء الفهم لكلامه ، حتى استنتجوا خطأ أنه لا يشترط الترتيب ، ولن ندركَ دقةَ بصره رضي الله عنه ، وفطنتَه إلا بعد أن نسمع منه المسألة بتمامها ، قال : « ونقل بعض الناس عن مذهب أبي حنيفة أن الترتيب ليس بمستحق ، وهذا غير صحيح من مذهبه ، ولكنه يقول : لو ترك أربع سجدات من أربع ركعات ، فأعمال الركعات محسوبة ، وعلى من ترك السجدات الأربع أن يأتي بأربع سجدات ولاء في آخر الصلاة ، فإذا فعل ذلك انجبر النقصان ، وانقطعت السجدات على مواقعها .

وحقيقة مذهبه أن يقول : إذا أتى في كل ركعة بسجدة واحدة ، فقد تقيدت كل ركعة بسجدة ، والركعة المتقيدة بسجدة في حكم تامة عتيدة .

---

(١) فقرة ٢٤٥ من هذا البحث .

ولو أخر أربع سجدات قصداً من الركعات ، فإنه يأتي بها ولاء عنده في آخر الصلاة ، وتصح الصلاة ، ولو أخلى الركعات عن السجدات كلها ، فإن كان ذلك عمداً ، بطلت ، وإن كان سهواً لم يعتد بشيء من أعمال تلك الركعات ، ومذهبه كمذهبنا في هذه الصورة .

وكذلك لو أخلى كلَّ ركعة عن ركوعها أو قراءتها ، فهذا عمده مبطل ، وسهوه مقتضٍ ألا يحتسب بما يأتي به على خلاف الترتيب . كل هذا فيما وافقنا فيه .

فخرج عن مجموع ما ذكرناه أن الترتيب مستحق بالاتفاق ؛ فليقع التعويل في الدليل على اشتراط الترتيب بالإجماع .

وما ذكره أبو حنيفة في إخلاء كل ركعة عن سجدة واحدة ، لم يذكره لأنه لا يرعى الترتيب ، ولكنه اعتقد أن الركعة إذا تقيدت بسجدة ، كانت في حكم الركعة التامة ، وهذا زلل بين ، فإن الركعة لو تمت ، لما وجب تدارك السجدة المتروكة ، وأنزلت الركعة المقيدة بسجدة منزلة الركعة التّي تدارك المسبوق فيها إمامه في الركوع ، فإنها محسوبة ، وإن لم يجر فيها القيام على ما يجب عند التمكن .

فقد تمهد إذاً ادعاء الإجماع في اشتراط الترتيب ، وحمل مذهب أبي حنيفة في ترك أربع سجدات من أربع ركعات على أمر تخيله في تمام كل ركعة واستقلالها بالسجدات المفردات[1] » .

وغني عن كل تعليق تلك الدقة المتناهية التي أدركت مصدر الخطأ في نسبة رأي إلى مذهب أبي حنيفة لم يقل به ، وإنها لمهارة أن يبرىء مذهب أبي حنيفة عن هذا القول ، فإذا ذكرنا ما كان في عصره من شيوع التمذهب والتعصب المذهبي ، أدركنا أن المسألة توحي بالسماحة مع الخصم مثلما

(١) النهاية : ٤ ورقة ١٤٩ ظهر .

أوحت بالدقة والبصر ، وما أروعها سماحة تجعله يدفع التهمة عن خصمه ، ويبذل جهده في تبرئته مما نسب إليه .

ثم تظهر الدقة البارعة في إدراك موضع الخلاف بعد ذلك مع أبي حنيفة وتحديده وإدراك سر هذا الخطأ .

٣٦٦ ــ وعند استعمال الماء المشمس يضع الأئمة والفقهاء شروطاً للقول بكراهته ، ويضيف العراقيون القول باشتراط القصد ، ويرد هذا إمامُ الحرمين مغلطاً العراقيين فيه ، ناظراً إلى المعنى المقصود من كراهية الماء المشمس ، فإذا كان سبب الكراهية من الناحية الصحية ، فهل للقصد أثر في ذلك ؟؟ أليس الأثر المخوف يحدث بدون قصد ، كما يحدث مع القصد[1] ؟؟ .

٣٦٧ ــ وعند اختلاف الأقوال والمذاهب في الدباغ نجد إمام الحرمين وهو ينافح عن مذهب الشافعي ، يدرك أدق معنى يشهد له في تطهير جلود بعض الحيوانات دون بعضها ، وهو اعتبار المدبوغ بالحي ، ونص عبارته :

« ولا يستدّ على هذا السبر غيرُ مذهب الشافعي ، فإن من قال : يؤثر الدباغ في المأكول خاصة ، تعلقوا بخصوص السبب في شاة ميمونة ، وليس ذلك بصحيح ، فإن اللفظ عام[2] مستقل بالإفادة .

وأبو حنيفة لم يطرد مذهبه في الخنزير عملاً بالعموم ، ولا يظهر فرق بين الكلب والخنزير .

وأما الشافعي ، فإنه نظر إلى ما أمر به الشرع من استعمال الأشياء الجائزة كالقرظ ، وغاص على فهم المعنى ، وهو أن سبب نجاسة الجلود بالموت

---

(١) النهاية : ١ ورقة ٥ ظهر .

(٢) ولفظ حديث ميمونة « ألا أخذوا إهابها فدبغوه ، فانتفعوا به ؟ » متفق عليه.

أنها بانقطاع الحياة عنها تتعرض للبلى والعفن والنتن ، فإذا دبغت لم تتعرض للتغير ، وقد بطل حمل اللفظ على خصوص السبب ، وامتنع التعميم لما ذكرنا في جلد الخنزير ، وأرشد حديث الدباغ إلى معنى يضاهي به المدبوغ الحيوان في حال الحياة ؛ فإن الحياة دافعة للعفن ، والموت جالب له ، والدباغ يرده إلى مضاهاة الحياة في السلامة من التغيير ، فانتظم بذلك اعتبار المدبوغ بالحي ، فقال : كل ما كان في الحياة طاهراً عاد جلده بالدبغ طاهراً ، وما كان نجساً لا يطهر ، ثم ثبت عنده نجاسة الكلب من نجاسة لعابه ، والله أعلم[1] » .

٣٦٨ ــ وقد اختلف في صدقة الفطرة الواجبة على الشخص بسبب غيره : هل تجب عليه ثم يتحملها المؤدي ، أم تجب على المؤدي ابتداء ؟

ويعنينا هنا أن الجمهور طرد الخلاف فى كل مؤدٍ من زوج وسيدٍ وقريب .

ولكن إمام الحرمين بما رأيناه من دقة بصره ، قال : طرد الخلاف في الجميع بعيد ، وإنما الخلاف في فطرة الزوجة فقط ، فأما فطرة المملوك والقريب ، فتجب على المؤدي ابتداء ، لأن المؤدى عنه لا يصلح للإيجاب[2] .

٣٦٩ ــ وحين اختلف الأصحاب في المزارعة على الأرض التي بين النخيل تبعاً للمساقاة فيما إذا أفردت المزارعة بعقد غير عقد المساقاة مع اتحاد العامل والمالك ؛ قال بعضهم : فاسدة ، لأنها أثبتت مقصودة

---

(١) انظر المجموع : ٢٦١/١ .

(٢) انظر النهاية : ٦ ورقة ١٧ ، والمجموع : ٦٣/٦

بالعقد ، وأخرجت من حقيقة التبعية ؛ وقال إمام الحرمين عن هذا : إنه الأقيس .

وقيل : تصح ، فإن العامل إذا اتحد ولم يؤد إلى اختلاط العمل ، فالمقصود حاصل ولا أثر للإفراد والجمع .

ونظر إمام الحرمين إلى معنى أدق ، فقال مع جماعة من الأصحاب : إن المساقاة إذا تقدمت وثبتت المزارعة بعدها ، فنحكم بصحتها ؛ فإنها تدخل على المساقاة وتلحقها لحوق التابع للمتبوع ؛ فإذا تقدمت المزارعة ، لم تصح ، فإنها أثبتت متبوعة مقصودة على سبيل الاستفتاح[1] .

فمع أن القول بالفساد هو الأقيس في نظره رضي الله عنه إلا أنه اعتبر السبق والتقدم مؤثراً في الصحة والفساد .

٣٧٠ ــ ومما يشهد بدقته رضي الله عنه مناقشته لحكم قبول الوصية إذا مات الوصي ، ثم تبعه الموصى له قبل أن يقبل الوصية ، وأولى من تلخيصنا أن نسمع منه المسألة بنصها ، قال رضي الله عنه : « فإذا مات الموصي ولم يتفق من الموصى له قبول ولا رد حتى مات ، فمذهب الشافعي أن وارث الموصى له له الخيار : إن شاء قبل ، وإن شاء ردها .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : تلزم الوصية بموت الموصى له ، وهذا في نهاية الضعف ، فإنه إلزام يتضمنه عقد مع أقوام مطلقين .

وكان ينقدح في القياس القضاء ببطلان الوصية ، لو كان مذهباً لذي مذهب من جهة أن الموصى له قد مات ، ففرض القبول من غيره بعيد ، وليس القابل موصى له ، ولم يصر إلى هذا أحد نعلمه .

---

(١) النهاية : ٢٠٤/٧ .

فإذا لم يصح هذا مذهباً وبطل لزوم الوصية من غير قبول ، لم يبق بين هذين الطرفين إلا إحلال الوارث محل الموروث .

وهذا المنتهي مشعر بدقيقة ، وهي أن قبول الوصية ليس على حقائق قبول العقود ، ولهذا استأخر عن الإيجاب مع إمكان فرضه متصلاً بالإيجاب ، ولكن الاتصال يثبت عند الموت للموصى له حق التمليك بالقبول ، ولا يبعد أن يجري الإرث في حق التمليك ، كالشفعة على مذهبنا .

ثم أبو حنيفة أبطل الشفعة بموت الشفيع ، وألزم الوصية بموت الموصى له[1] » .

وهنا كما رأينا تفطّن عجيب للقياس ولجريان الوصية على غير القياس ، وأنه لولا رعايته لمن سبق من الأئمة ، وامتناعه عن خلافهم ، لقال ببطلان الوصية ؛ ثم خرج من ذلك بقياس إرث حق قبول الوصية على إرث حق الشفعة ، ثم إدراك بصير للمفارقة في مذهب أبي حنيفة ، حيث ألزم الوصية بموت الموصى له ، وأبطل الشفعة بموت الشفيع .

٣٧١ ــ ومن دقة البصر ورهافة الحس في إدراك أسرار الأحكام ما رأيناه حين عرض الأئمة لحكم من مات وعليه اعتكاف منذور ، فقالوا : يطعم عنه وليه ، وقدروا الإطعام بمد عن كل يوم ، وقال بهذا شيخه . وبدا لهم رضي الله عنهم أجمعين أن المسألة انتهت بهذا الحكم ، ولكن إمام الحرمين يقف من وراء قولهم ناظراً إلى المسألة ، وإلى حكمهم فيها يلحظ ملحظاً دقيقاً ـ كدأبه فى المسائل ـ فيقول :

---

(١) النهاية : ٣ ورقة ٣٥ وجه .

« إن اعتكاف لحظة عبادة تامة[1] » وكأنه يسأل : إذا نذر اعتكاف لحظة فكيف يطعم عنه وليه ؟ وفي كلامه ما يشهد لذلك بل ينطق به ، حيث قال عن والده : « قد ذكر رحمه الله صريحاً أن اليوم بليلة يقابلان مداً ، فإذا كان يقول ذلك فما القول في اليوم الفرد ؟ » .

ثم يعقب على المسألة متوقفاً فيقول :

« وهو على الجملة مختبط ، وأقصى ما علينا التنبيه على الاحتمال مع الوفاء بما بلغنا عن طريق النقل[2] » .

٣٧٢ ــ ومن الطريف أن إمام الحرمين كان مدركاً لمقدرته هذه ، ولدقة بصره ، فكثيراً ما كان ينبه إليها من مثل قوله : « وهذا دقيق لطيف[3] » تعقيباً على الحكم بإلزام الغاصب للصبغ والثوب من شخصين أرش النقص مع أن زيادة القيمة حصلت بضم الملكين : الثوب والصبغ ، ويتردد إمام الحرمين في إلزامه ذلك ؛ لأنه يمكن أن يقال : الزيادة غير معتد بها ، لأنها لم تحصل في ملك واحد .

ومثل قوله : « وهنا لطيفة يقضي الفطن العجب منها » في مسألة القاعد المعذور في صلاته إذا وجد خفة وقام بعد ركوعه ليهوي ساجداً ، وأنه لا يلزمه الاطمئنان في هذا القيام (سبقت المسألة مفصلة) .

وفي حديثه عن الوصية بالعبد لشخص بعد الوصية به لآخر ، يقول : ثم نبهنا في هذا (على دقيقة) .

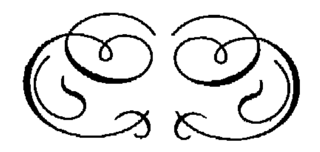
---

(١) النهاية : ٦ ورقة ٩٨ وجه ، وانظر المجموع : ٣٤٢/٦ .

(٢) المصدر السابق نفسه (النهاية) .

(٣) اقرأ المسألة كاملة في الصفحات التالية من هذا البحث .

٣٧٣ ــ والحق أن المسائل التي تنطق بدقة بصره رضي الله عنه ونفاذ بصيرته لا تقف عند عدّ عدّ أوحدّ ، فنكتفي بذلك خوف الإطالة ، وإن الناظر إلى ما عرضناه من مسائل في مختلف الفصول يلمح فيها هذه الدقة المتناهية .



الفصل السابع

المهارة في التفريع والتقنين

٣٧٤ ــ والذي نعنيه بذلك أن الناظر في فقه إمام الحرمين يرى مقدرة فذة في التفريع والتقنين ـ إن صح هذا التعبير ـ وبخاصة في مسائل المعاملات .

نرى المسائل يتناهى في تشقيقها ، وتفصيلها ، وتقدير ظروفها ، وافتراض أحوالها ، فيحيط بالموضوع من أقطاره ، ويلم بأطرافه ، ويمسك بأصله الذي ينبى عليه ، فيصوغ من ذلك قانوناً محكماً لا يدع ثغرة لمحتال ، أو نافذة لمعتد .

ولقد أوشكت ألا أفرد هذه السمة بحديث خاص ، وألحقها بما سبقها من الدقة في إدراك سر المسائل ومأخذها ، ولكني رأيته رضي الله عنه يقرر قاعدة قانونية هامة يؤكد بها مبدأً هاماً ، وذلك حين قال : « ثم ما ثبت أصله بالحاجة ، لم يتوقف إثباتُه وتصحيحُهُ في حق الآحاد على قيام الحاجة[1] » أي : أن القانون له صفة العموم ، حيث وضع مراعياً للحاجات، ولاينظر في تطبيقه إلى حالة كل فرد على حدة. ويضرب الإجارة مثالاً لذلك ؛ فيقول :

« إنها ـ من حيث وردت على منافع لم تخلق ـ مائلةٌ عن القياس بعضَ الميل ، ولكنها مسوغة لعموم الحاجة . . . . . . ولا يقال : تنعقد الإجارة في حق من لا مسكن له ، وهو محتاج إلى مسكن ، ولا تنعقد في حق من لا يملك المسكن ، بل يعم التجويزُ الكافةَ[2] » . ويكرر هذا المعنى نفسَه في مكان آخر ، فيقول :

---

(١) النهاية : ٧/٢٢٣ .
(٢) المصدر السابق نفسه

« ثم إذا تمهد أصلٌ لإمكان حاجة ، لم يتوقف نفوذه على تحقيق الحاجة في كل صورة[1] » .

وفي الصفحات التالية نعرض نماذج لهذه النظرات القانونية تؤكد ما نقول . . .

٣٧٥ ــ من ذلك ما إذا غصب الغاصبُ ثوباً من زيد ، وصبغاً من عمرو ، وصبغ به الثوبَ ، فما الحكم ؟ وما الصور التي يمكن أن تنشأ أو تتفرع على ذلك ؟

يقول إمام الحرمين :

« فأما إذا غصب ثوباً من زيد ، وغصب صبغاً من عمرو ـ وكان الصبغ قيمته عشرة ـ فإن كان الصبغ معقوداً ، فلم يُفرض نقصان ، فلا ضمان على الغاصب الصابغ ، وقد صار مالكُ الثوب ومالكُ الصِّبغ شريكين .

فإن فُرض نقصانٌ والصبغ معقود ، نُظر : فإن امّحق الصبغُ ، وكان الثوب يساوي عشرة ، فالغاصب يغرم بدل الصبغ للمغصوب منه . وإن كان الثوب يساوي خمسةَ عشرَ ، فصاحب الصبغ شريك ، وحقه الثلث من الثوب المصبوغ ، وملكه على الحقيقة عينَ الصبغ ، ولكنه يقع ثلثاً مع الإضافة إلى الثوب ، ويغرم في هذه الحالة الغاصبُ نصفَ قيمة الصبغ إذا كان متقوماً ، وكل ذلك إذا كان الصبغ معقوداً .

فأما إذا كان يمكن إزالتُه ، وليقع الفرض فيه إذا لم يتفق زيادة ولا نقصان في الثوب والصبغ .

فإن رضيا ، فهما شريكان .

وإن أرادا أن يكلِّفا الغاصبَ استخراجَ الصبغ وتمييزَه عن الثوب ، فلهما ذلك .

---

(١) النهاية : ٧/٢٨٧ .

ثم إذا فُصل ، فحدث نقصٌ ، غرم الغاصبُ أرشَ النقص ، لا محالة ، وليس هذا من فك الصنعة المجردة عند اتحاد المالك ؛ فإن في هذه الصورة نوعاً من الاعتداء ، وهو وصلُ ملك زيد بملك عمرو ، فيلتزم النقصان .

وهذا يتضح بصورة : وهي أن الصبغَ والثوبَ لو زادَا ، فصار الثوبُ يساوي ثلاثين ، فإن زال الغاصبُ بنفسه التزم نقصان الثوب من حساب خمسةَ عشرَ ، والتزم نقصان الصبغ أيضاً من حساب خمسةَ عشرَ .

وفي القلب من هذا شيء ، من جهة أن الملك لم يتحد حتى يقال : حصلت هذه الزيادة بالصبغة في ملك واحد في يد الغاصب ، ثم ترتب عليه نقصان ، بل حصل ما حصل من الزيادة بسبب ضم ملك زيد إلى ملك عمرو ، فكان لا يمتنع في القياس أن يقال : هذه الزيادة غير معتبرة ولا محسوبة على الغاصب ، وهذا دقيق لطيف ، والأصل ما قدمناه[1] » .

فهذا الحس الدقيق الذي يميز هذه الاعتبارات المتناهية في الدقة ، والذي أشرنا إليه من قبل ، لا شك وراء هذه الصورة القانونية المحكمة .

ثم لا يفوتنا أن نلاحظ قوله : وفي القلب من هذا شيء ؛ فهي تؤكد ما قلناه من قبل من أنه رضي الله عنه يعطي قَلْبَهُ ولُبه مع عقله وفكره وجهده للمسائل وهو يبحثها .

٣٧٦ ــ وهناك مسألة سبق أن أشرنا إلى أطراف منها ، ولكنا نوردها هنا بتمامها ، وبنصها ، ولن نتدخل فيها بتعليق أو تفسير ، حتى تكون صورة واضحة للبراعة في التفريع ، ودقة البصر في التقنين ، وسنمسك عن أي شرح وتعليق ، حتى تنتهي عبارته بنصها .

جاء في (النهاية) وهو يتحدث عن جلوس الباعة حول الطرقات ،

---

(١) النهاية : ٥٥٤/٧ .

وتنظيم حقهم في ذلك ما نصه ـ مع حذف الترادف والتكرار والاستطراد طلباً للاختصار ـ :

« . . . ومن تخير بقعة ، وجعلناه أولى بها ، فإنه يزايلها ليلاً ، وهو أولى بها إذا كان ينتابها ، ولا يسوغ لسابق أن يسبق إلى مجلسه لتخلل قيامه ، وليس ذلك بمثابة المعدن الظاهر ؛ فإنها لا تتعلق لمنتاب ؛ إذ مبناها الاشتراك ، وليس فيها حق الاختصاص إلا على قدرٍ ذكرناه في السابق ، ومبنى المقاعد على الاختصاص .

ثم المتبع فيه الاعتياد ، ومن يتخير مقعداً يبيع فيه ويشتري ، أو يحترف فغرضُه الأظهر أن يظهر مكانهُ حتى يعرفه المعاملون ، وهو الركن الأعظم في المكاسب ، فإذا كان هو المقصود في تعين المقاعد ، فلا بد من الوفاء به .

فلو استأخر يوماً ويومين ، لم ينقطع حقه عن المقعد ، سواء كان معذوراً أو غير معذور . وإن طال الزمان وتمادى الفصل ، لم يعطل المقعد وكان للغير السبق إليه ، وكذلك إذا غاب غيبة بعيدة .

هذا ما أطلقه الأصحاب . وما ذكروه كلام مرسل ومقصودنا ضبطه ، ولم يهتم به أئمة المذهب ، ولم يُعملوا فيه وفي أمثاله القرائح الذكية ، واكتفى الناقلون عنهم بظواهر الأمور ، وانضم إليه قلة الاعتناء ، فإن مذهب إمامنا الشافعي تدواره على الأصول ومآخذ الشريعة .

وأنا أقول مستعيناً بالله : إن أضرب صاحب المقعد ، وتبين إضرابه ، بطل حقه على قرب من الزمان ، ذلك بأن يبذل مجلسه لغيره ، أو يتخذ مقعداً آخر وأخذ ينتابه ، فيتبين بهذا إضرابه عن المقعد الأول .

هذا مسلك في بطلان اختصاصه بالمقعد الذي تخيره.

وإن لم يظهر ذلك ، ولكن وجد يتخلف بعذر أو بغير عذر ، فالذي ذكره

الأصحاب فيما لا يُبطل حقَّه اليومَ واليومين ، ولو رجعوا في الثلاثة والأربعة لاسترسلوا عليها ، ولا يمكننا أن نقول : المعتبر الزمن الذي يدل مثلُه على الإضراب ؛ فإن المريض المعذور إذا طال زمانه غيرُ مضرب فيبطل حقه ، وكذلك من استقرَّه سفر لم يجد منه بداً ، فحاله يُظهر عدمَ إضرابه .

فالوجه أن يقال : لا حق في تعلق المقعد إلا أن يُعرف بتعامل ، وإلا فمقعد كمقعد ، فكل زمان يظهر فيه انخرامُ هذا الغرض ، ففيه سقوط حقه ، فإذا طال انقطاعُه انقطع أُلَّافه ، واستفتحوا المعاملة مع غيره ؛ فينقطع غرضه في تعين المقعد ، ولهذا لم يفصل بين المعذور وغير المعذور ، وإذا عاد كان كمن يتخير مقعداً على الابتداء ، ولو كان ينتاب تلك البقعة ، فاتفق استئخاره مدة لا ينقطع بمثلها حقه ، فلو جلس جالس على مقعده بانياً على أن ينزعج إذا عاد ، ويسلم له مقعده ، فظاهر المذهب أنه لا يمنع ، ويحتمل أن يقال : يمنع ، فإن هذا يُظهر لألافه ما يُظهره الزمان الطويل في الانقطاع .

فأما القعود في غير أوقات المعاملة ، فلا بأس به لغير المعاملة .

هذا هو الممكن في ضبط ذلك . . . .

ثم أحدث الأصحاب فناً من الكلام ، فقالوا :

إذا طال عودُ الرجل إلى مقعد واحد ، فهل يُزعج عنه ، ويقال له : تنحَّ ، وتخير مَقعداً آخر : ذكر نقلةُ المذهب وجهين في ذلك ، واعتبروهما بالوجهين في العاكف على المعدن الظاهر إذا طال مقامه عليه ، وهو في ذلك دائبٌ في أخذ النَّيْل .

ونحن نقول : أما الخلاف في تنحية من يُطيل وقوفَه على المعدن العِدِّ فمأخوذ من طلبه الانفراد بما يأخذه من النيل ، وخروجه عن العادة في تقدير

المعادن الظاهرة على حكم الاشتراك والتناوب .

فأما الخلاف في إزعاج من يتخير مقعداً بين الشارع ، فبعيد جداً ، وهو في التحقيق مناقضٌ الأصلَ الذي هو موضوع الباب ؛ فإن الغرض الذي يدار عليه تخير المقاعد ما أشرنا إليه من ظهور الألاف ، وكثرة المعارف في المعاملة ، وفي تنحيته إبطال هذا الغرض ، فأخذ النيل على التناوب ، وتخير المقاعد على نقيض ذلك ؛ فإن الناس لو تناوبوا عليها ، لبطلت أغراض الجميع فيها .

فإذا لاح ما ذكرناه من التنبيه ، فالوجه في تنزيل الخلاف المأثور عن الأصحاب في المقاعد أن نقول :

إن اتسعت المقاعد ، واستوت الأغراض في أعيانها ، وتخير كلٌّ مجلساً ينتابه ويأوي إليه ، فلا معنى للتنحية والتبادل والحالة هذه ، فإن ذلك يُبطل أغراض الكافة .

وإن ضاقت المجالس ، وكثر المزدحمون ، فيظهر إذ ذاك الخلافُ بعضَ الظهور ، ثم وجه التقريب فيه : أن من طال انتيابه بقعةً ، وظهر انتفاعه بسبب جلوسه فيه ، وهو مطلوب من غيره من الصورة التي ذكرناها ، فقد يقال : مبنى هذه البقاع على الاشتراك ، فإذا كسبت بسبب الجلوس في بقعة منها مالاً فسلمها إلى غيرك ، وهذا يناظر ما ذكرناه في المعادن ، غير أن نيل المعادن العد عتيد يوجد ، والمنفعة المطلوبة من المقاعد لا تظهر إلا على طول الزمان .

فالأمر في الأصلين يتفاوت طولاً وقصراً ، والمعنى هو المتبع في كل صنف .

ثم لا نظر إلى اتساع المتاجر والمكاسب على أصحاب المقاعد ، فإن

ذلك أرزاق ، فمن محروم فيها ومن محظوظ .

ولكن الاعتبار بالزمان الذي يتسع في مثله المتجر والمكسب على المرزوق وهذا تفصيل لا بد منه[1] » .

٣٧٧ ــ وبعد هذا الذي قرأناه لا شك أننا نلاحظ :

دقة البصر في إدراك الفرق بين المعادن وأخذها ، وبين مقاعد الباعة ، مع أن متعلق كل منها اشتراك الكافة في أمر عام .

- بيان أن المقاعد لو تناوبوا عليها ، لبطلت أغراض الجميع فيها .
- الاعتبار في الاختصاص بالمقعد والتناوب عليه بالزمان ، وليس بالمكاسب والأرزاق ؛ فإن أمرها إلى الله وحده ، لا بالمكان ولا بالزمان في حقيقة الأمر .
- الاهتمام بتأصيل القاعدة التي يبنىٰ عليها الحكم .
- التمدح بأن مذهبه ـ مذهب الشافعي ـ يدور على الأصول .
- لوم أئمة المذهب السابقين عليه ، لأنهم لم يهتموا بالضبط والتأصيل ، ولم يُعملوا فيها القرائح الذكية .
- إسناده العلم إلى الله وأن الموفَّق هو من يهتدي إلى المسلك الأعلى .

وإن هذه الأحكام التي قررها ، والحقوقَ التي سجلها ورتبها ، لم يصل إلى دقتها قوانين عصرنا بعد نحو ألف عام .

وقد عرضت مسألة تنظيم جلوس الباعة حول الطرقات هذه ، وما يترتب عليها من حقوق على بعض الكرام من المتخصصين في القانون ، سائلاً لهم عن موقف القانون عندنا من مثل ذلك ، فقالوا :

---

(١) جز : ٣٨٤/٧ ـ ٣٨٦ .

إن القانون لم يرتب حقوقاً لهؤلاء الجالسين على انفراد ، وكل ما يقرره أنه يعطي ترخصياً بإشغال مكان في الطريق بصفة عامة ، أما أن يعرف أحد البائعين أو المحترفين بمكان يَسبق إليه ، فيصبح صاحبَ حق يترتب له على هذا السبق ، فلم يأبه قانوننا بذلك ، وترك الأمر للباعة ينظمونه بأنفسهم ، وما أراهم يحسمون النزاع الذي يثور بينهم في هذا الشأن إلا بالقوة ، وما أكثر ما تطالعنا به الصحف من صراع دموي بين البائعين لعدم ترتيب هذا الحق الذي قرره ورتبه وفصله إمام الحرمين وأئمة المسلمين منذ كانت الدنيا تحبو . . .

٣٧٨ ـ ومما يؤكد ما نحاوله من اهتمامه بالضبط والتقنين ، والتناهي في التفريع والتدقيق ، ذلك السيلُ من المسائل التي فصلها وأَصَّلَها وعلَّلَها من مِثل الحُكم فيما إذا اختلف صاحب الثوب مع الخياط ، فقال : أمرتك أن تخيطه لي قميصاً ، قال : لا ، بل قَباءً ، ويظل يوضح طريقة الحكومة بينهما ، ويدقق حتى ينتهي إلى الحكم فيما إذا نزع الخياطُ خيطَه ، وحكم أثر نزع الخيط !! وتستغرق هذه المسألة ـ على بساطتها ـ خمس لوحات كاملة من كتابه (نهاية المطلب[1]) .

ويعرض لما إذا استأجر الأرضَ ليزرعها قمحاً ، فزرعها ذرة ، وهو أكثر إضراراً بالأرض من القمح ، وهل له أجرة المثل ، أم الفرق ، أم أرش النقص . . . ؟؟

٣٧٩ ـ ولا ينسى أنْ يناقش أحقيةَ عامل القصارة في الاحتفاظ بالثوب ضماناً لحقوقه ، والفرق بينه وبين الصباغ في ذلك .

---

(١) جزء : ٣٠٢/٧ .

وإذا اشترى الدار التي اكتراها ، فهل تنفسخ الإجارة أم لا ؟ وما حكم الأجرة ؟ هل يستردها أم لا ؟ .

وأيضاً وضَّح أثر الإجارة الفاسدة ، وما يترتب عليها ، وما الفرق في الاستلام بينها وبين البيع .

وكذلك لم يترك أمر الجمَّال الذي هرب بعد أن أجَّر جماله ، وكيف التصرف في الجمال ؟ وكيف ينفق عليها ؟

ولم ينس ما على المكري في عمارة داره المكراة ، وحكم الجذع إذا انكسر فغيره أو جَبَره . . . بل لم يترك حكمَ تنظيف البالوعة وعلى من تكون مؤنته !!

وفي الشفعة لم ينس الصور النادرة الحدوث ، فبحث حكم انهدام الدار بعد ثبوت الشفعة ، ثم ماذا يأخذ الشفيع ، وما حكم النقض ؟

وبحث كذلك حكمَ الشفعة إذا مات الرجل وله دار ، وخلف ابنين ، ثم مات أحد الابنين عن ابنين ، فكيف تكون الشفعة ؟

كما وضح حكمَ الوصية إذا انهدمت الدار الموصى بها ، وبين ما يكون رجوعاً ومالا يكون .

أما القراض ، فقد عني به مثلَ عنايته بالإجارة ، ويكفي أن تراه يبحث الحكم إذا مات المقارض في نحو أربع صفحات كبيرة ، ويفصل الكثير من مسائله بهذه الصورة .

وغير ذلك كثير كثير .

أليس ذلك ناطقاً بما قررناه من أنه رضي الله عنه أعطى كل جهده وعقله وفكره وقلبه لهذه النواحي القانونية ؟؟ .

الفصل الثامن
فقه إمام الحرمين بين كتابيه النهاية والغياثي

٣٨٠ ـ ونحن نطوي هذا الباب عن فقه إمام الحرمين لا بد من أن نسجل هنا خاطرة لاحت ، ونحن ننظر فيما بين كتابيه (النهاية) و (الغياثي) .

ذلك أن (الغياثي) كتاب خاص بالإمامة ، كما هو واضح من عنوانه الكامل : (غياث الأمم في التياث الظلم) .

وكما هو واضح من كلام إمام الحرمين عنه بأنه « مجموع أحكام الله تعالى في الزعامة[1] » .

فهو كتاب في نظام الحكم وسياسة الدولة ، وقد لاحظ ذلك العلامة أحمد تيمور باشا ، فوضعه في قسم الاجتماع من مكتبته .

مع أن هذا هو موضوع الكتاب إلا أن إمام الحرمين أتىٰ فيه بأحكام فقهية شغلت نحو ثلث الكتاب ؛ وقد يقال : إنها مسائل وفروع تطرق إليها البحث عن الإمامة وأحكامها ، فليس ذلك بعجيب ولا مستغرب .

ولكن إذا نظرنا إلى هذه المسائل وطريقة عرضها ، وإلى اهتمام إمام الحرمين بها ، فسنجد أن الأمر فعلاً في حاجة إلى تفسير ونظر .

٣٨١ ـ ذلك أن إمام الحرمين يجعل هذه المباحثَ الفقهيةَ مقصودَ الكتاب وهدفَه ، مع أن المفروض أن تكون تابعة لا أساساً ، ويصرح بذلك قائلاً « والقول في ذلك[2] يقع في الركن الثالث من الكتاب ، وهو الغرض الأعظم ، وسنوضح مقصدَنا فيه على مراتب ودرجات ، ونأتي بالعجائب

---

(١) مقدمة الغياثي .

(٢) إشارة إلى فرض شغور الزمان من تفاصيل المذاهب والمفتين العالمين بها .

والآيات ، ونبدي من سر الشريعة مالم يجر في مجاري الخطرات ، إن شاء الله تعالى[1] » .

والذي يثير العجبَ أكثر من ذلك أنه بعد أن فرغ من فصل من فصول الكتاب التي عالج فيها شؤونَ الإمامة ، عقَّب عليها قائلاً في صراحة :

« . . . على أني لم أذكر إلا أطرافاً ؛ **فإن كتابَ الإمامة ليس مقصودي في هذا المجموع**[2] » أليس هذا عجيباً ؟ الكتاب من عنوانه في الإمامة ، وبنص خطبته يقول : إنه في الإمامة . ثم يقول : كتاب الإمامة ليس مقصودي .

ثم يزيد ذلك إيضاحاً بالحديث عن قيمة الركن الثالث من الكتاب الذي جعله الغرضَ الأعظم ، فيقول : « مضمون هذا الركن يستدعي نخلَ الشريعة بين مطلعها إلى مقطعها ، وتتبعَ مصادرها ومواردها ، واختصاص معاقدها وقواعدها ، وإنعامَ النظر في أصولها وفصولها ، ومعرفةَ فروعها وينبوعها ، والاحتواءَ على مداركها ومسالكها ، واستبانةَ كلياتها وجزئياتها ، والاطلاعَ على معالمها ومناظمها ، والإحاطةَ بمبدئها ومنشئها ، وطرق تشعبها وترتبها ، ومساقها ومذاقها . . . . . . وليعتقد الناظر في هذا الفن أنه نتيجةُ بحور من العلوم لا يعبُرها العوَّام ، ولا تفي ببدائعها الأيام والأعوام ، وقلما تسمح بجمعها لطالب واحد الأقدارُ والأقسام[3] . . . » .

فماذا قال إمام الحرمين في هذا الركن الثالث ؟؟

---

(1) الغياثي : فقرة : ٥٥٩ .

(2) الغياثي : فقرة : ٦٨ .

(3) الغياثي : فقرة : ٥٦٧ .

٣٨٢ ـ لقد فرض إمام الحرمين فرضاً لم يُسبق إليه ، وهو أن يخلو الزمان عن فروع الشريعة وحملةِ المذاهب ونقلتِها ، وعن المفتين الذين يعرفون أحكام فروعها ، ولا يبقى إلا القرآن أصلُ الشريعة ومرجعُها . « ومِلاك الأمر في تصوير هذه المرتبة ألا يخلو الدهر عن المراسم الكلية ، ولا تعرىٰ الصدور عن حفظ القواعد الشرعية ، وإنما يعتاص التفاصيل والتقاسيم والتفريع ، ولا يجد المستفتي من يقضي على حكم الله في الواقعة على التعيين[1] » .

هذا هو الفرْض الذي فرضه إمام الحرمين ، وقال : إنه لم يسبق إليه .

٣٨٣ ـ وفي ظل هذا الفرض ـ حيث لا مذاهب ـ راح إمام الحرمين يعرض أبواب الفقه ، ويضع لها أصولاً وقواعد يتخذها المكلفون وزَرَهم وملجأهم عند دروس المذاهب ، وشغور الزمان عن المفتين .

وبالنظر إلى هذه المسائل والأحكام رأينا إمام الحرمين يخالف فيها مذهب الشافعي ، ويتفق مع غيره من المذاهب حيناً ، ويخالف المذاهب كلَّها حيناً آخر . حتى كدنا نقول : إن هذه هي آراؤه الحقيقية ، وإنه اتخذ هذا الفرضَ ستاراً يحتمي به من حملة المذاهب والمتمذهبين ، وكأنه يقول بلسان الحال : لو لم أُسبق بالمذاهب ، لكان الحكم الذي أرتضيه هو هذا .

وقد قَوّىٰ هذا الاستنتاج أمورٌ ، منها :

* أنه يشعر بما يقوم به ويتوقع هجوماً عليه ، فيقول : فإن قيل : هذا الذي ذكرته اختراعُ مذهب لم يصر إليه المتقدمون . قلنا هذا الفن من

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٣٧ .

الكلام يتقبله راكن إلى التقليد ، مُضربٌ عن المباحث كلِّها ، أو متبحرٌ في تيار بحار علوم الشريعة ، بالغٌ في كل عمره إلى مقرها ، صال بحَرِّها ، صابرٌ على سبرها ، بصيرٌ بمأخذ الأقيسة في معضلاتها ، غواص في مغاصاتها ، وافر الحظ من بدائعها ، وينكره الشادون المستطرفون الذين لم يتشوفوا بهممهم إلى درك الحقائق ، ولم يُضطروا إلى المآزق والمضايق[1] » .

فهو يشعر بأن هذا مذهب جديد ، وأنه مستهدفٌ للهجوم والاتهام ، ولذلك يُعد الردَّ والدفاع ويقدمه .

* ويقوي هذا أيضاً ، قوله : إنه لم يقدم على تضمين هذا الكتاب آراءه ومباحثاته إلا ومعوَّله ثقابة رأي (نظام الملك) وحمايته .

* ثم وهو يعرض هذه المسائلَ يناقش المذاهبَ القائمة ، ويبين المسافة بين رأيه الذي ارتآه وبين هذه المذاهب ، ولو كان الأمر تقديرَ حالة متوقعة في زمان مستقبل ، لما التفت إلى هذه المذاهب القائمة ، ولما عُني ببيان علاقة رأيه بها .

٣٨٤ ــ وسنعرض أهم هذه الآراء الفقهية التي قال بها في ظل هذا الافتراض وحمايته ، على النحو التالي :

أ - في باب الطهارة :

تكلم عن المياه ، وحكىٰ رأي الشافعي في أنها تنجس إلا إذا بلغت قلتين ، ورَأْيَ مالك أن الماء طهور مالم يتغير ، واضطربت الرواية عن أبي حنيفة في ذلك . ثم قال :

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٦٦ .

« فإن فرض عصر خال عن موثوق به في نقل مذاهب الأئمة ، والتبس على الناس هذه التفاصيل ، وتحققوا أن النجاسة على الجملة مجتنبة . . . فالذي تقتضيه هذه الحالة أن من استيقن نجاسة اجتنبها ، ومن استيقن خلوها عن النجاسة ، لم يسترب في جواز استعماله ، وان شك فلم يدر ، أخذ بالطهارة[1] . . . » .

ثم يُحكِّمُ هذه القاعدَة ويجعلُها أصلاً في باب الطهارة ، فيقول :

« وإن استيقن المرءُ وقوعَ نجاسة فيما يقدره كثيراً ، **وقد تناسىٰ الناس القلتين ومذهبَ الصائر إلى اعتبارهما** ، فالذي تقتضيه هذه الحالة أن المغترف من الماء إن استيقن أن النجاسة قد انتشرت إلى هذه المغتَرَف ، وفي استعماله استعمالُ شيء من النجاسة ، فلا يستعمله ، وإن تحقق أن النجاسة لم تنته إلى هذا المغترف استعمله ، وإن شك أخذ بالطهارة[2] » .

ثم يعقب على ذلك قائلاً : « وهذا الذي ذكرته قريب من مذهب أبي حنيفة الآن[3] » .

ثم يأخذ في نقاش من يعترض عليه بأن هذا رأي جديد خارج عن آراء الأئمة ؛ فيبين له في بحث مطول أن هذا مأخوذ من أصول الشريعة ، ويهاجم في عنف من لا يقبل كلامَه ، ويتهمه بالتقليد .

٣٨٥ ــ ويشير إلى حكم ما يعفىٰ عنه من النجاسات قدراً وجنساً ، واختلافِ المذاهب في ذلك ، فإذا خلا الزمان عن العلم بهذه التفاصيل ،

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٥٧ .

(٢) الغياثي فقرة : ٦٦٠ - ٦٦١ .

(٣) المصدر السابق نفسه .

فيرىٰ أن الحكم هو :

« إن كان التشاغل بالتصوّن عن هذه النجاسات مما يضيق بنفس الرجل ومضطربه في تصرفاته وعباداته ، وأفعاله التي يجريها في عاداته ، ويجهده ويكده مع اعتدال حاله ، فليعلم أنه في وضع الشرع غير مؤاخَذٍ به[1] » .

ثم يسند هذا الحكم إلى ما عرف عن السلف الماضين ؛ فيقول :

« إن مما استفاض وتواتر من شيم الماضين رضي الله عنهم أجمعين التساهل في هذه المعاني ، حتى ظن طوائف من أئمة السلف أن معظم الأبوال والأرواث طاهرة ، لما صح عندهم من تساهل الماضين في هذه الأبواب .

وأما إذا لم يكن التصون عنها مما يجر مشقة بيِّنةً مذهلة عن مهمات الأشغال فيجب إزالتها[2] » .

ثم يؤكد أن هذه الأحكام مأخوذة من قواعد الشريعة الكلية ، فيقول :

« هذا مما يَقضي به كُلِيُّ الشريعة عند فرض دروس المذاهب في التفاصيل[3] » .

ولعل مما يكشف عن اتجاهه وغرضه من هذا الفرض وهذه الأحكام قولَه معقباً على هذا الكلام : « فليفهم هذه المرامز مُطالعها مستعيناً بالله عزت قدرته[4] » .

---

(١) الغياثي فقرة : ٦٧٧ .

(٢) الغياثي فقرة : ٦٧٧ - ٦٧٨ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٦٧٩ .

(٤) الغياثي : فقرة : ٦٨٠ .

فهي (مرامز) لمن يفهم ، فهي أحكام مبنية على أصول الشريعة الكلية .

٣٨٦ ــ ومن المسائل التي عرض لها في هذا المجال أيضاً : حكمُ الماء إذا خالطه طاهر ، فيذكر أن علماء المذاهب مختلفون فيما إذا تغير الماء بطاهر مجاور أو مخالط : هل يسلبه طهوريتَه أم لا ؟ ثم يقول :

« لا حاجة بنا إلى ذكر مذاهب العلماء ، ولكن أذكر ما يليق بالقاعدة الكلية إذا درست المذاهب ، فأقول : تخصيص الطهارات بالماء من بين سائر المائعات مما لا يعقل معناه ، وإنما هو تعبد محض ، وكل ما كان تعبداً غيرَ مستدرك المعنى فالوجه فيه اتباعُ اللفظ الوارد شرعاً ، فليتبع اسم الماء ، فكل تغير لا يسلب هذا الاسم لا يُسقط التطهير[1] » .

وهنا يصرح بأن هذا هو الرأي المرتضى ، مع ذكر المذاهب ، فيقول :

« وهذا الذي ذكرته كلياً في تقدير دروس تفاصيل المذاهب ، هو المعتمد في توجيه المذهب المرتضىٰ ، من بين المسالك المختلفة[2] » .

٣٨٧ ــ وأما الماء المستعمل ، فعند دروس المذاهب ، يرى أن القاعدة تحكم بطهوريته ، ويقول في ذلك :

« وأما طريان الاستعمال ، فالمذاهب مختلفة في الماء المستعمل ، والذي يوجبه الأصل لو نسيت هذه المذاهب ، تنزيله على اسم الماء وإطلاقِه ، وليس بممتنع تسميةُ المستعمل ماء مطلقاً . فيسوغ على حكم

---

(١) الغياثي فقرة : ٦٧٩ .

(٢) الغياثي فقرة : ٦٨٣ .

الأصل من غير تفصيل التوضؤ به تمسكاً بالطهارة ، والاندراج تحت اسم الماء المطلق[1] » .

فهو يقول بطهورية الماء المستعمل أخذاً من القواعد الكلية للشريعة .

٣٨٨ ـ وفي حكم النية واشتراطها في الوضوء ، يرىٰ عدمَ وجوبها أخذاً من الأصلِ الكلي : آيةِ الوضوء ، فيقول :

« أصل طهارة الحدث غيرُ معقولة المعنىٰ ، وكذلك آلتها ، ومحلُّها وانقسامها إلى المغسول والممسوح ، فليس لها في الشرع قاعدةٌ معنوية نعتمدها ، وإنما مرجعها إلى التوقف .

وقد اشتملت آية الوضوء على بيان بالغ فيه ، فليتخذها أهلُ الزمان مرجعَهم ؛ فهي أصلُ الباب ، وسيتلىٰ القرآن إلى فجر القيامة ، ثم الذي يقتضي الزمانُ الخالي من الفقهاء وناقلي المذاهب أن النية لا تجب على المتوضىء ، إذ ليس لها ذكر في الكتاب ، ولم ينقل الوضوء نقل القُرَب التي شُرعت مقصودةً للتقرب إلى الله تعالى ، بل نقل نقل الذرائع والمقدمات التي يُقصد بها غيرُها ، فليس في نقله المطلق على الاستفاضة والتواتر إشعارٌ بالنية ، وليس في كتاب الله ما يتضمنها[2] » .

ولعل من الواضح هنا أنه يدلل على أنه لا وجه لاشتراط النية لمن يشترطها ، ثم يتبع ذلك بالكلام على التيمم وأنه كالوضوء لا تجب فيه النية ، حتىٰ يقطع سبيل من يشترط النية في الوضوء قياساً على التيمم ، فيقول :

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٨٤ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٦٩٠ ، ٦٧٠ .

« وكذلك القول في التيمم ، فإن قيل : التيمم هو القصد ، فهلا أشعر لفظه بالنية ؟

قلنا : هو بمعنى القصد ، ولكنه مربوط بالصعيد ، فيجب من مقتضاه القصد إلى التراب[1] » .

وربما يشهد لهذا الخاطر الذي يلوح لنا بأن إمام الحرمين يعرض في هذه المسائل مذهبه ورأيه تحت ظل افتراض دروس المذاهب ونسيان التفاصيل ؛ ربما يشهد لذلك ما قاله في « البرهان » عند الكلام عن حديث « إنما الأعمال بالنيات » حيث قال : « فإذا تمسك الشافعي به في الطهارة ، كان تمسكه به معرضاً للتأويل[2] » .

حيث مثل به للمرتبة الثالثة من مراتب (العام) وهي : « أن يرد اللفظ ولا يقترن به ما يدل على قصد التعميم ولا ما يدل على نقيضه ، وهذا ملتطم التأويل[2] » فكلامه على الحديث في (البرهان) مع حكمه بعدم وجوب النية يشهد بأن هذا رأيه (الآن) وليس عندما تدرس المذاهب .

٣٨٩ ــ ومما يتصل بالوضوء أيضاً مارآه من الاقتصار على غسل ما ينطبق عليه اسم الوجه ، وعدم وجوب غسل المرافق . ونص عبارته في ذلك :

« ويجب على أهل الزمان بحكم الآية غسلُ ما ينطلق عليه اسمُ الوجه ، وليس في الآية ما يوجب غسلَ المرفقين ؛ فإنه سبحانه قال : ﴿ إلى المرافق ﴾ . فلئن لم يقتض (إلى) تحديداً أو توجيهَ إخراج الحد عن

---

(١) الغياثي : فقرة : ٦٩٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٤٦٩ .

المحدود ، فإنها لا تقضي جمعاً وضماً أيضاً ؛ فليس فيها اقتضاء غسل المرفقين كما ذهب إليه زفر[1] .

وكل مالا يعقل معناه وأصله التوقيف ، فالرجوع فيه إلى لفظ الشارع ، فما اقتضى اللفظُ وجوبَه التُزم ، وما لا يقتضي اللفظُ وجوبه ، فلا وجوب فيه ، لأن التكاليف إنما تثبت إذا تحقق ورود أمر إلى المكلف .

فإن قيل : هلا وجب الأخذُ بالأحوط ؟ قلنا : لم يتأسس في قواعد الشرع أن ما شُك في وجوبه ، وجب الأخذ بوجوبه[2] » .

فهو هنا يوافق مذهب (زُفَر) ويستدل على رأيه بقواعد الشريعة وأصولها كما قرر ذلك مراراً .

٣٩٠ ــ وحين يتوقع استشكالاً في أخذ أحكام الوضوء من هذا الطريق الذي قرره ، حيث يمكن أن يستشكل عليه بفرض الرجلين ، ومن أين أُخِذ وجوب الغسل ؟ مع اختلاف القراءتين في قوله تعالى : ﴿ وأرجلكم ﴾ بالكسر والنصب . حين يتوقع ذلك يجيب « بأن نقل غسل الرجلين عن الرسول ﷺ وصحبه متواتر ، ومثل هذا لا يتصور اندراسُه مع توفر الدواعي على نقل القواعد الكلية[3] » .

أي : أنه يتمسك بالآية وما بقي في الأذكار من عمل رسول الله ﷺ .

٣٩١ ــ ومن المسائل التي عرضها أيضاً ما يحل ويحرم من الموجودات حيث قال :

---

(١) زفر بن الهذيل بن قيس العنبري ، من أصحاب أبي حنيفة ، أحد العشرة الذين دونوا الكتب ـ ١١٠ ـ ١٥٨ هـ (الأعلام للزركلي : ٣/٧٨) .

(٢) الغياثي : فقرة : ٦٩٣ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٦٩٥ .

« أما القول فيما يحرم ويحل من أجناس الموجودات ، فليس يخفىٰ على أهل الإسلام ما بقيت أصول الأحكام أن مرجع الأدلةِ السمعية كلِّها كتابُ الله تعالى ، وأَبْين آية في القرآن في التحريم والتحليل قولُ الله العزيز : [1] ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ ﴾ (الأنعام : ١٤٥) وهذه الآية من المحكمات التي لا يتطرق إليها تعارضُ الاحتمالات وطرقُ التأويلات ، وليست من المتشابهات ، وهي من آخر ما نزل على المصطفى ﷺ ، وقد انطبق مذهبُ مالك إمام دار الهجرة على ظاهر الآية ، ولو قلت : إن هذه الآية ليست معضلةً عندَ محاولة الذب عن مذهب الشافعي رضي الله عنه ، لكنت مظهراً ما لا أضمره .

فإذا نُسيت المذاهب ، فما لا يعلم فيه تحريم يجري على حكم الحل ، والسبب فيه أنه لا يثبت لله حكم على المكلفين غيرُ مستند إلى دليل ، فإذا انتفىٰ دليل التحريم استحال الحكم به[2] » .

وواضح أنه هنا يميل إلى رأي مالك رضي الله عنهما ، ويجعله الحكمَ الذي تشهد به أصول الشريعة وقواعدُها الكلية ، ولو اقتصر على ذلك ، لكان الكلام متسقاً مع الحديث عن حالة شغور الزمان من حملة المذاهب ونقلتها . أما تعرضه لمذهب الشافعي ، وما هو عليه الآن ، فليس له مدلول إلا أنه لا يأخذ به في هذا الحكم ، ولا يعتمد أدلته التي بنىٰ عليها عدمَ حصر المحرمات فيما وردت به الآية .

---

(١) قد سبق حديث عن هذه الآية من جانب آخر . انظر فقرة رقم ١٨١ من هذا البحث .

(٢) الغياثي : فقرة : ٧٦٨ .

٣٩٢ ـ ومن مسائل المعاملات التي عرض لحكمها فيما إذا ذهبت تفاصيل الشريعة : البيوع ؛ فقد رأى : « أن الأصل المقطوع به في ذلك هو اتباع تراضي الملاك ، والشاهد من نص القرآن في ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ﴾ (النساء : ٢٩) والقول الضابط في ذلك أن مالا يعلم تحريمه من المعاملات فلا حجر فيه عند خلو الزمان عن علم التفاصيل[1] » .

فهو بهذا يصحح كل وقائع البيع أياً كانت عقودها من الصحة والفساد ، وأياً كان البيع ربوي أو غير ربوي ، ذلك أن تفاصيل الأحكام قد درست ، ولم يبق للمكلفين معتصم إلا أصل الشريعة ، فليصدروا العقود على التراضي ، فهو الأصل الذي لا يغمض مابقي من الشرع أصل ، وليجروا العقود على الصحة .

٣٩٣ ـ هذا فيما يتعلق بالأموال من المعاملات أما فيما يتصل بالحقوق المتعلقة بالأموال « فالمسلك الوجيز فيه أن الحقوق تنقسم إلى ما يفرض لمستحقين مختصين ، وإلى ما يتعلق بالجهات العامة :

فأما ما يقدر لأشخاص معينين ، كالنفقات وغيرها ، فما علم في الزمان وجوبُه حكم به ، وما لم يَعلم بنو الزمان لزومَه ، فالأمر يجري فيه على براءة الذمة .

فأما القول فيما يتعلق بالجهات العامة من الحقوق ، فالواجب إنقاذُ المشرفين على الردىٰ من المسلمين ، فإذا فرض بين ظهراني المسلمين مضرور في مخصمة ، أو جهة أخرى من جهات الضرورة ، واستمكن

---

(١) الغياثي : فقرة : ٧٧٨ .

المثرون من إنقاذه بأموالهم ، وجب ذلك على الجملة ، ثم إذا قام البعض بذلك سقط الحرج عن الباقين ، فإذا تخاذلوا حتى هلك المضطر ، أثموا جميعاً[1] » .

٣٩٤ ـ وقد لاحظنا أنه في اثناء بحثه لهذه المسائل يتعرض للمذاهب ، ويبين مدى قربها أو بعدها من الرأي الذي يراه ، ويحاول أن يبطل أدلة المذاهب المعارضة .

فكأنه يدفع عن رأي يراه الآن ، وإلا فلو كان الحكم خاصاً بمسألة فرضية في زمان مستقبل ، تدرس فيه أعلام المذاهب ، وتنسى تفاصيل الأحكام ، ويخلو الزمان من المفتين العالمين بفروع المسائل ، لو كان الأمر كذلك ، لما كان هناك داع لمناقشة المذاهب القائمة ، وتحديد المسافة بين رأيه وبينها ، فهل ما يقوله هو مذهبه الذي يراه الآن ؟؟ .

ربما يقوي هذا الاحتمالَ التنبيهُ المتكرر لخطر ما يقول ومنزلتِه وقدرِه والشكوى من المقلدة والتقليد ، من ذلك قوله : « فاضلُ هذا الزمان من يفهم مداخلَ هذه الفصول ومخارجَها ، ويستبين مسالكَها ومناهجَها ، والمرموق الذي تثنى به الخناصر[2] في الدهر من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزِه عن كلام بني الزمان ، ولا حاجة إلى تكلف التصلف في مصاولة العلماء ومطاولتهم ؛ فإن هذا مما كفانيه الله تعالى ، ولكن قد أرى في أثناء ما أجريه التنبيهَ على علو قدر ما يجري ، حتى يلتفت عنده مطالعُه المطلعُ

(١) الغياثي : فقرة : ٧٨٨ ، ٧٩٩ ، وانظر أسبوع الفقه الإسلامي ٨٦٨ تجد ما يشبه هذا عند ابن تيمية .

(٢) في أساس البلاغة : ومن المجاز : فلان تثنى به الخناصر أي : يبدأ به .

عليه ، ولا يستمر عليه ، فتنفلت عنه مزايا الفوايد[1] » .

وقد يقول قائل : إن هذه مسائل افتراضية حقاً ، فدأب الأئمة افتراض مسائل لتدريب القرائح ، والتنبيه على مأخذ الأصول والفروع ، ولكن إمام الحرمين يتوقع ذلك ، فيعرض هذا التعليل ويرده قائلاً : « وهذا جواب لست أرتضيه ؛ فإني لم أجمع هذا الكتاب لهذا الغرض[2] » .

ثم يصرح بأنه افتراض لزوال المذاهب والتفاصيل حقيقة ، فيقول :

« إني وضعت الكتابَ لأمرٍ عظيم ؛ فإني تخيلت انحلال الشريعة ، وانقراض حملتها ، ورغبة الناس عن طلبها ، وعاينت في عهدي الأئمة ينقرضون ولا يخلفون ، والمتسمون بالطلب يرضون بالاستطراف ، وغاية مطلبهم مسائل خلافية يباهون بها ، أو فصول ملفقة ، وكلمات مرتقة في المواعظ يستعطفون بها قلوب العوام والهمج الطغام .

فجمعت هذه الفصول ، وأملت أن يشيع عنها نسخ في الأقطار والأمصار ، فلو عثر عليها بنو الزمان لأوشكوا أن يفهموها ، لأنها قواطع ، ثم ارتجيت أن يتخذوها ملاذَهم ومعادهم فيحيطوا بما عليهم من التكاليف[3] . . . » .

فهو يؤكد أن المسألة افتراض حقيقي لحالة توقعها . . .

٣٩٥ ــ وبعد :

فهذه نماذج للأحكام الفقهية التي تناولها في كتابه (الغياثي) تلفت النظر

(١) الغياثي : فقرة : ٧٧٦ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٨٣٦ .

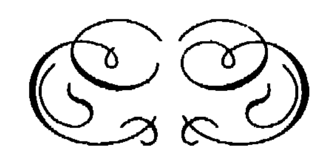
(٣) الغياثي : فقرة : ٨٣٧ .

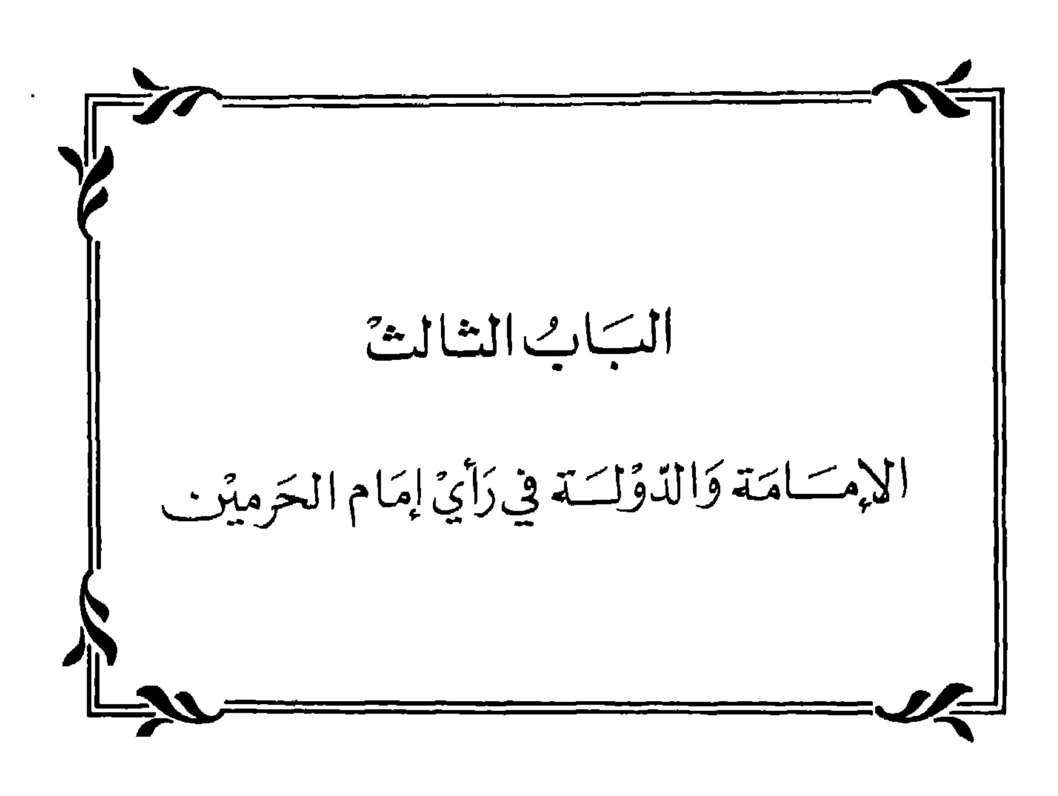
حيث وضعت في هذا الكتاب (كتاب الإمامة : الغياثي) وتلفت النظر حيث جعلها هي المقصود الأعظم من الكتاب ، وتلفت النظر بذلك الفرض الذي تخيله ، وتلفت النظر حيث يناقش المذاهب ويوازن بينها وبينه ، وتلفت النظر حيث يعقب عليها من آن لآخر ، مؤكداً خطورة ما يقول وأهميته .

فهل هذا هو مذهبه فعلاً ؟ وأنه يحتمي بظل هذا الفرض ليقول آراءه ؟ .

ربما أكد ذلك قوله : ولا يستغني بنو زماننا عنها .

لقد كدت أقول بذلك ، ولكن لم لا يكون الاحتمال الآخر قائماً ؟ أعني لم لا تكون المسألة افتراضاً حقيقياً كما صرح بذلك رضي الله عنه ؟ أولى بنا أن نتعلم من إمام الحرمين رضي الله عنه التوقف عند تعارض الاحتمالات ، فنقول : العلم عند الله .





البَابُ الثالثُ

الإمَــامَة وَالدّوْلــة في رَأيْ إمَام الحَرميْن

٣٩٦ ــ ونحن نبحث عن فقه إمام الحرمين نكون قريبين ـ لا شك ـ من رأيه في نظام الدولة الإسلامية وطريقة حكمها ؛ وإن قال قائل : إن الفقه اصطلاحاً يطلق على الفروع فقط ، فهل نظام الدولة والحكم من الفروع ؟ فالجواب نتركه لإمام الحرمين حيث قال صراحة : « مسألة الإمامة من الفروع[1] » جاء ذلك على لسانه وهو يستشهد بالصراع بين علي ومعاوية ، قال : إن الحق لا يتعدد ، وإن أحد المجتهدين مصيب والآخر مخطىء .

وعلى هذا ، فنحن حين نبحث عن فكر إمام الحرمين ورأيه في نظام الحكم لن نكون بعيدين عن فقهه .

ويقع حديثنا في هذا الباب في فصول ثلاثة :

الفصل الأول : اختيار الإمام : صفاته ، متى تنعقد إمامته ؟ وكيف يتم اختياره ؟

الفصل الثاني : واجبات الإمام .

الفصل الثالث : المبادىء الأساسية لنظام الدولة الإسلامية .

---

(١) مغيث الخلق : ٩ .

الفصل الأول
اختيار الإمام

٣٩٧ ـ ولعل من الواجب علينا أن نتساءل عما وجه إمام الحرمين إلى خوض غمرات موضوع (الإمامة) ، هل هو صاحب مذهب سياسي يدعو إليه ، أو منتمٍ إلى فرقة وطائفة ـ وما أكثر الفرق والطوائف في عصره ـ يروّج لها . ؟؟

لقد دعا إمامَ الحرمين إلى تناول هذه القضايا ، ما رآه من أحوال الأمة الإسلامية ، وما تعانيه من تمزق وتناحر ، نتيجه ضعف خلفاء الدولة العباسية ، وغلبة رؤساء الجند وحكام الأقاليم لهم على أمرهم ، فأخذ يبين منزلة الإمام وما يجب له من شوكة وقوة ، وسيطرة وتمكن واستمكان من شؤون الدولة ، ويبين ما عليه وما يرجى منه ، وكأنه يرجو بهذا أن يلفت نظر الإمام المرجو الحاكم القائم إلى الطريق الأرشد .

وإذا كان من حقنا أن نقول ذلك استنتاجاً من دراسة الظروف والأحوال التي عاش فيها إمام الحرمين ـ فقد كفانا إمام الحرمين ذلك ، وقاله لنا تصريحاً ، قال :

« . . . . . ليت شعري ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد ، واستبدل الخلق الإفراط والتفريط عن منهج الاقتصاد . . . . . عم من الولاة جورُها واشتطاطُها ، وزال تصونُ العلماء واحتياطها ، وظهر ارتباكُها في جرائيم الحطام واختباطها ، وانسل عن لجام التقوى رؤوسُ الملة وأوساطُها ، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطُها ، ﴿ فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها[1] ﴾ (محمد : ١٨)

---

(١) انظر مقدمة (الغياثي) لإمام الحرمين .

ثم أمله ومبتغاه فيمن يجمع الشمل ويرأب الصدع ، فيقول : « فإن وجدت للدين معتضداً ، وألفيت للإسلام منتصراً بعدما درست أعلامه وأذنت بالانصرام أيامه ، كنت كمن يمهد لرحى الحق مقر القطب ، ويضع الهنا[1] موضع النَقَب » .

كذا يبحث عن القطب لرحىٰ الحق ، وعن الهنا للنقب ، لا يكتب من أجل الدفاع عن فرقة ، أو نصرة طائفة ، وسنرىٰ أنه كان مناهضاً للروافض ومن على شاكلتهم ، وإنما كان مجاهداً مسلماً يدرك واجبَه نحو أمته ونحو دينه .

٣٩٨ ــ ومن الطبيعي قبل أن نبحث في شروط الإمام ، وما تكون به الإمامة أن نعرف أولاً حكمَ الإمامة ، أي : حكم تنصيب الإمام وهل هو واجب أم لا ؟؟ وهل وجوبه بالعقل أم بالشرع ؟

إن رأي إمام الحرمين في هذه القضية لا يخرج في شطره الأول عن رأي أهل السنة ، الذي استقروا عليه منذ لحق الرسول ﷺ ـ بنفسي هو وبأبي وأمي وبالناس أجمعين ـ بالرفيق الأعلىٰ ، حيث رأوْا تنصيبَ الإمام أمراً واجباً لا يجوز التراخي أو التهاون فيه « فقد رأى أصحاب الرسول ﷺ البدارَ إلى نصب الإمام حقاً فتركوا بسبب التشاغل به تجهيزَ الرسول ﷺ ودفنه مخافة أن تتغشاهم هاجمةٌ أو محنة[2] » وكفى بهذا دليلاً على أهمية الإمامة ووجوبِ تنصيب الإمام .

أما في الشطر الثاني من السؤال ، فقد يختلف إمام الحرمين مع غيره ،

---

(١) في الأساس ومن المجاز : فلان يضع الهناء موضع النقب إذا كان ماهراً مصيباً والنقب داء يصيب خف البعير وعلاجه أن يطلىٰ بالهناء .

(٢) الغياثي : فقرة : ١٠ .

ذلك أنه يقول : « فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب نصب الإمام مستفاد من الشرع المنقول غيرُ متلقى من قضايا العقول[1] » والدليل الشرعي هو الإجماع « إجماع من أشرقت عليه الشمس شارقة وغاربة واتفاقُ مذاهب العلماء قاطبة[2] » .

ولعل الذي دعا إمامَ الحرمين إلى القول بذلك تعظيمُ أمر الإمامة ، فحيث تكون أمراً من الشرع لا يكون هناك مجال لمن يجادل أو يعطل ، فأما إذا كانت بالعقل ، فلن يكون لها الجلال الذي يصبغها به الشرع ، ولعله بهذا أيضاً لا يريد أن يلتقي مع المعتزلة القائلين بالصلاح ، ولا مع الروافض الذين قالوا : « إن العقل يفيد الناظر العلمَ بوجوب نصب الإمام[3] » .

ويقول رضي الله عنه رداً لهؤلاء وهؤلاء : « واستقصاء القول في استحالة تلقي الأحكام من أساليب العقول بحر فياض لا يُغرف ، وتيارٌ مواج لا يُنْزَف ، والفئة المخالفة في هذا الباب أخذت مذهبها ، وتلقت مطلبها من مصيرها إلى أن الله تعالى جدُّه ـ يجب عليه استصلاح عباده . . . . . وهذا منهم جهل بحقيقة الإلٰهية ، وذهول عن سر الربوبية[4] » !

ومع تأكيده بأن وجوب نصب الإمام بالشرع لا بالعقل ، إلا أننا نلمح في كلامه أنه يستأنس بالعقل ويستظهر به مع الشرع . قال رضي الله عنه :

« ومن كان معه مُسكة من عقل لا يرتاب في أن الذب عن الحوزة ،

---

(١) الغياثي : فقرة : ٢٠ .

(٢) الغياثي : فقرة : ١٧ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٢١ .

(٤) المصدر السابق نفسه .

والنضال دون حفظ البيضة محتوم شرعاً ، ولو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ، ولا يزعهم وازع ، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع مع تفنن الآراء ، وتفرق الأهواء لانتثر النظام ، وهلك العِظام ، وتوثبت الطَّغام والعوام ، وتحزبت الآراء المتعارضة ، وتفرقت الإرادات المتناقضة . . . الخ[1] » فكأنه بهذا ، يقول :

إن العقل يشهد مع الشرع ، وهذا ما قاله ابن تيمية : « إن وجوب نصب الإمام واجبٌ شرعاً وعقلاً ، ويجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يُتقرب بها إلى الله[2] » .

وأما من خالف في وجوب نصب الإمام « ورأى تركَ الناس أخيافاً[3] ويلتطمون ائتلافاً واختلافاً ، لا يجمعهم ضابط ، ولا يربط شتاتَ رأيهم رابط[4] » فيراه إمامُ الحرمين « هجوماً على شق العصا ومقابلة الحقوق بالعقوق ، . . . ولا يسمى إلا عند الانسلال عن ربقة الإجماع ، والحيد عن سنن الاتباع[5] » ولهذا لم يعتدّ به واعتبر العلماء مجمعين على وجوب نصب الإمام بالشرع ، أو بالشرع والعقل .

وكما قلنا : يمثل إمامُ الحرمين بهذا ما استقر عليه أئمة المسلمين مجمعين ، روي عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه كان يقول : لابد للناس من إمام كيلا تذهب حقوقهم[6] .

---

(١) المصدر السابق نفسه .
(٢) أسبوع الفقه الإسلامي : ٨٥١ ، ٨٥٢ .
(٣) الغياثي : فقرة : ١٦ .
(٤) أخيافاً : مختلفين (المصباح) .
(٥) الغياثي : فقرة ١٦ .
(٦) الأحكام السلطانية لأبي يعلي : ٦ .

٣٩٩ ـ ومع أن معنى الإمامة من البدهيات ، إلا أن إمام الحرمين لا ينسى طريقة الباحث المعلم ، يعرف الإمامة بأنها : « رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالدين والدنيا ، مهمتها حفظ الحوزة ورعاية الرعية [1] » فيوجز في هذه الكلمات لبَّ الموضوع وأساسَه ، وكأني به ينبه بكلمة « تامة وعامة » خلفاء العصر إلى عجزهم وتهاونهم وقصورهم .

٤٠٠ ـ ويبدو أن شيوع الفرقة ، ودأبَ الروافض على التمويه والتضليل ، وقربَ إمام الحرمين من مناطق الفرس ، حيث بقيت أثارة من الاعتقاد بعصمة الحكام وتقديسهم ، كان هذا دافعاً لأن يناقش إمامُ الحرمين مسألة تعيين الإمام ، وهل هي بالنص أم بالاختيار ؟ يرى إمامُ الحرمين أن الإمام بالاختيار ، ويعرض للآراء المخالفة القائلة بالنص ، وهي مع اتفاقها في الجوهر مختلفة [2] ، فمنها :

* من يقول : إن الرسول ﷺ نص على علي كرم الله وجهه صراحة على رؤوس الأشهاد .
* ومنهم من يقول : نص على عمه العباس صراحة .
* ومنهم من يقول : نص على علي بالصفات والمرامز والملامح والمعاريض .
* وفي مقابلة هؤلاء قال آخرون : نص على أبي بكر الصديق .

---

(١) الغياثي : فقرة : ١٤ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٠ ـ ٣٤ .

ويعقب إمام الحرمين على هذه الآراء التي حكاها قائلاً :

« وإذا امتدت المذاهب إلى الدعاوي ، ابتدر إلى ما يهواه كل غاوٍ ، وتهافت الورى في اتباع الهوى على المهاوي[1] » .

٤٠١ ـ ويرد على الذين يدَّعون النصَّ قائلاً لهم : « النص الذي ادعيتموه ، ونظمتم به عقودَكم ، وربطتم به مقصودَكم بلغكم استفاضة وتواتراً ، أم تناقله معينون من النقلة ؟ واستبدَّ به مخصوصون من الجهلة ؟ فإن زعموا أنه منقول تواتراً على الشرائط المذكورة في الاستفاضة ، فقد ادعَوْا عظيمة في مجاحدة البدائه والضرورات ، وانتهَوْا في العناد إلى منتهى الغايات !!

وقيل لهم : كيف اختصصتم وأنتم الأذلون الأقلون بهذا الخبر دون مخالفيكم ؟ وكيف انحصر هذا النبأ فيكم ، مع استواء الكافة في بذل كنه المجهود في الطلب ، والتناهي في ابتغاء المقصود .

ولو ساغ اختصاصُ قيام أقوام بدرك خبر شائع مستفيض ذائع ، لجاز أن يختص بالعلم بأن في الأقاليم بلدة تسمى بغداد طوائفُ مخصوصون . . .[2] » .

وهو هنا يحتكم إلى القاعدة التي تقررت في الأخبار وهي : كل خبر اقتضت العادة والعرف نقلَه تواتراً فنقل آحاداً يُقطع بكذبه ، فهذا يخالف المعقول ضرورة[3] .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٥ .
(٢) المصدر السابق نفسه .
(٣) انظر البرهان : ١/٣١٩ والفقرة ١٤٢ من هذا البحث .

ثم يُلزمهم أمراً آخر يشهد بمهارته في المباحثة والمناقشة ، فيقول لهم : أنتم منازعون بادعاء النص على أبي بكر ، ويؤكد أنه لا يعتقد النص على أبي بكر[1] ، ولكن يذكر ذلك ليدفع قولهم فيقول : « ولسنا نذكر ذلك للاختيار والإيثار ، ولكن المذاهب الفاسدة والمطالب الحايدة ، إذا تعارضت تناقضت ، وترافضت ، وبقي الحق المتين والمنهج المبين أبلج لائحاً لأهل الاسترشاد[2] » .

ثم يعود ليؤكد أن رده على ادعاء النص « متلقى من اطراد العادات واستمرارها ، وجريانها على القضايا المألوفة المعروفة ، واستقرارها ، فيما اضطرد به العرف على مكر الأيام وممر الأعوام أن النبأ العظيم والخطب الجسيم ، وما يحل خطره ويعظم في النفوس وقعه . . . . . . تتوافر الدواعي على اللهج بذكره ، والاعتناء بنشره .

فيالله . العجب . لم يَخْفَ ابتعاثُ رسول الله ﷺ ولاتَه وسعاتَه . . . . . .

فشاع توليتُه معاذاً وعتابَ بن أَسِيد ومن سواهما ، ووقعت توليتُه علياً عهدَ الإمامة في المتاهات وظلمات العمايات ، هيهات هيهات[3] » .

وعلى هذا لو نص رسول الله ﷺ على علي كرم الله وجهه لظهر ذلك يوم

---

(١) يخالف في ذلك ابن حزم وفريق من أهل السنة (انظر أسبوع الفقه الإسلامي : ٨٥٧) .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٧ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٤٠ .

السقيفة ، « فلو كان استفاض في الصحابة نصبُ الرسول ﷺ علياً ـ وكان لعمر الله مستصلحاً لمنصب الإمامة مرضياً ـ لقال في القوم قائل : مالكم ترتبكون في الظلمات وتنكفئون في الورطات ، وتترددون في الخفض والرفع والتفريق والجمع ، وتتركون نصَّ صاحب الشرع ، فاستبان بارتجال الأذهان أن النص لو كان ، لا ستحال فيه الخفاء والكتمان ، ولتناجى به ـ على قرب العهد ، أو بُعده ـ اثنان على مكر الزمان ، فوضح بمجموع ما ذكرناه أن الأمر أمران ، أحدهما ـ بطلان من يدعي العلم بالنص ، وهذا مستدرك بضرورة العقول من غير حاجة إلى بحث ونظر وفحص .

والثاني ـ القطعُ على الغيب بأنه لم يجر من رسول الله ﷺ توليةٌ ولا نصب[1] » ولما كان من كلام الروافض أن الرسول ﷺ نص على علي ، ولكن تواطأ المتواطئونُ على إخفاء هذا النص ، فلم يشع ولم يحفظه إلا طائفتهم وأتباعهم ، يبين إمام الحرمين ما يلزم على ذلك من جواز الطعن في أصل الدين بهذا الطريق ، فيقول :

« ونحن الآن نعضد الكلامَ بواضحة لا يأباها منصف ، ولا يقتحم ردَّها إلا متعسف ، فنقول : لو ساغ تقديرُ الكتمان في الأمور الخطيرة ، لجرَّ ذلك أموراً عسيرة ، ولاتجه للملحدين وعُصَبِ الجاحدين أن يقولوا : قد عورض القرآن في منقرض الزمان ، ثم تغشاه الكتمان ، وأطبق على إخفائه أهلُ الإيمان ، فإذا سوغتم معاشرَ الروافض خفاءَ التنصيص ودروسَ التعيين من الشارع والتخصيص ، مع العلم بأن مما تتقاضىٰ النفوسُ أربابَها ، أن

(١) الغياثي : فقرة : ٤١ ، ٤٢ .

تذيع توليةُ العهود ، ويشيع نصبُ الأمراء ، أو عقدُ الألوية والبنود ، والجبلّات على ذلك مفطورة ، مختارةً أو مقهورة ، وإذا لم يُبعدوا مع ذلك الخفاءَ ، فما يؤمن في القرآن من تقدم المناقضة وسبق المعارضة ؟

وهذا محاولة إثبات الفرع بما يكُرّ بالهدم على الأصل ، وهو ـ وحقِّ الحق ـ نقيض موجَبِ العقول[1] » .

٤٠٢ ـ وإذا كان اطراد الاعتياد يوجب بطلانَ ادعاء النص المتواتر الشائع على رؤوس الأشهاد ، فكيف بمن ادعى نصاً منقولاً آحاداً ؟

يرد إمام الحرمين هذا من عدة وجوه :

* أن الأخبار المنقولة آحاداً لا تفيد العلم والقطع[2] .
* أنهم معارضون بما روي أنه نص على أبي بكر والعباس رضي الله عنهما .
* أن أمر الولاية من الأمور التي لابد فيها من القطع والبت ، ولا يكفي فيها غلبة الظن[3] .
* هذه الأخبار كلها معرضة للتأويلات .

وأول ما يعرض له من هذه الأحاديث ما روي أنه ﷺ قال :

« من كنت مولاه فعلي مولاه[4] » فيقول : كلمة المولى من الألفاظ

---

(١) الغياثي : فقرة : ٤٣ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٤٦ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٤٧ .

(٤) رواه أحمد والنسائي وابن ماجه والترمذي والحاكم والطيالسي (الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين) .

المشتركة التي يتطرق إليها تقابل الجائزات ، والتعلق بالمحتملات فيما يُبغى فيه القطعُ والبتات من شيم ذوي الجهالات[1] .

ومن جهة أخرى هذا الحديث وارد على سبب مخصوص لا يشير إلى الولاية العامة ، وليس منها في شيء . فقد جاء رداً على زيد مولى رسول الله ﷺ حين قال لعلي بن أبي طالب : لست مولاي ، إنما مولاي رسول الله ﷺ فقال الرسول ﷺ ذلك . فهو إذاً بعيد عن متناول غرضهم .

ـ أما حديث : « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » فمردود عليهم من وجوه :

* أن هذه اللفظة من المجملات المعدودة عند ذوي التحصيل من أغمض المُعوصات . . . . . فيسقط بها وجه الاستدلال .
* ومن وجوه الإشكال أن هارون عليه السلام كان من المرسلين .
* وكان قبل موسى بسنين ؛ فلم يخلفه بعد وفاته .
* وأيضاً جاء هذا اللفظ على سبب مخصوص يقطعه عن الغرض الذي يريدونه من أجله ؛ فقد جاء تعزية لعلي رضي الله عنه عندما خلّفه الرسول ﷺ عن تبوك .

فلم يكن علي من رسول الله ﷺ بمثابة هارون من موسى في شيء من حالاته ، نعم كان وزَرَه ونصيرَه كما كان هارون رِدءَ موسىٰ وظهيرَه .

ثم تُعارض هذه الأحاديث بمثل ماورد في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مثل : « لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره ، يأبىٰ الله والمسلمون

---

(١) الغياثي : فقرة : ٤٥ ، ٤٦ .

إلا أبا بكر[1] » في إقامة الصلاة في مرضه الذي توفي فيه .

ثم يختم هذه الأدلة على بطلان النص بقوله :

« ثم أصحاب رسول الله ﷺ شهدوا واستيقنوا عن عِيان ، وكانوا قدوة الأنام ، وأسوة الإسلام . . كانوا لا يؤثرون على الحق أحداً . . فليت شعري كيف لم يفهموا على ذكاء القرائح النصوص الصرائح ؟ وتفطن لها الرعاع الهمج المتضمخون بالمخازي والفضايح ؛ فقد بطل ادعاء النص وطاح ، واستبان الحق لباغيه ولاح[2] » .

وإذا بطل ادعاء النص ، فلم يبق إلا الاختيار من أهل الحل والعقد .

صفـــات الإمـــام :

٤٠٣ ـ أما الصفات التي يجب أن تتوافر فيمن يصح اختياره للإمامة ، فيبسطها إمام الحرمين ، ويطنب في تفصيلها[3] وهي ترجع في جملتها إلى مجموعات أربع :

- ما يتعلق بالحواس .
- ما يتعلق بالأعضاء .
- ما يتعلق بالفضائل والصفات المكتسبة .
- ما يتعلق بالصفات اللازمة .

وسنتحدث عن كل منها بما يليق به من إيجاز أو إطناب .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٤٨ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٥٠ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٩٧ وما بعدها .

ـ أما الحواس ، فالسمع والبصر لابد منهما ، ولا خلاف في اشتراطهما ولكن لا يضرّ الوقر والطرش ، كما لا يضر كلالُ البصر والعمش ، ويشترط سلامة اللسان ، فلا يصلح الأخرس ، وأما الشم والذوق ، فلا أثر لهما في الإمامة .

٤٠٤ ـ أما الأعضاء ، فكل مالا يؤثر في رأي ولا عمل من أعمال الإمامة ولا يؤدي إلى شَيْن ظاهر في المنظر ، فلا يضر فقده . . . وكما يقول إمام الحرمين : لا إجماع في هذا الموضوع ، وهو محل نظر .

٤٠٥ ـ فأما الصفات المكتسبة وما يتعلق بالفضائل فيردها إمام الحرمين إلى صفتين :

١ ـ العلـم .

٢ ـ الورع .

ويفسر العلمَ بأنه يجب أن يبلغ مبلغ المجتهدين ، ويجمع صفاتِ المفتين ، ويعللُ ذلك بأن الإمامة زعامة في الدين والدنيا ، ولذا يجب استقلال الإمام بنفسه في الأمور الدينية والدنيوية[1]

وما أعظم قوله في ذلك : « إن أمور الدنيا على مراسم الشريعة تجري ، فهي المتبعُ والإمامُ في مجاري الأحكام[2] » .

ويزيد التعليل إيضاحاً ، فيقول : « ولابد من كون الإمام متبوعاً غير

---

(١) الغياثي : فقرة : ١١٣ .

(٢) الغياثي : فقرة : ١١٣ والمراد أن الشريعة هي الإمام في الحقيقة . أي هي المتبع ، وهي الإمام .

تابع ، ولو لم يكن مجتهداً في دين الله ، للزمه تقليدُ العلماء واتباعُهم ، وارتقابُ أمرهم ونهيهم ، وإثباتِهم ونفيِهم ، وهذا يناقض منصب الإمامة ومرتبة الزعامة[1] »

أما الورع فلا نجد عناء في تعليل اشتراطه ، ونكتفي بما أوجزه بقوله :

« إذا لم يجز للفاسق أن يتولى أمرَ ابنه ، فكيف يتولى أمر الأمة » ؟

ويضيف صفة ثالثة هي : توقد الرأي في عظائم الأمور والنظر في مغبات العواقب .

٤٠٦ ـ أما الصفات اللازمة فهي : الذكورة ، والحرية ، والعقل ، والبلوغ ، والشجاعة ، والشهامة ، وهذه كلها لا مجال للكلام فيها ، ولكنه أضاف إليها صفة أخرى ، وهي : النسب : أي يكون الإمام قرشياً .

ويستدل لذلك باستقراء الماضي وواقع التاريخ في القرون الأربعة التي سبقته ، وأن ما جرى عليه كان إجماعاً على حصر الإمامة في قريش ، فهو يقول :

« فالوجه في إثبات ما نحاوله في ذلك أن الماضين مازالوا بايحين باختصاص هذا المنصب بقريش ، ولم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة على تمادي الأحيان وتطاول الأزمان ، مع العلم بأن ذلك لو كان ممكناً ، لطلبه ذوو النجدة والبأس ، وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحابُ العدد والعُدد ، وقد بلغ طلاب الملك في انتحاء الاستعلاء على البلاد والعباد أقصى غايات الاعتداء ، واقتحموا في رَوْم ما يحاولونه

---

(١) الغياثي : فقرة : ١١٦ .

(٢) الغياثي : فقرة : ١١٧ .

المهاوي والمعاطب . . . فلو كان إلى ادعاء الإمامة مسلك ، أو له مدرك ، لزاوله محقون أو مبطلون من غير قريش[1] » .

ثم يؤكد ذلك بأن الفاطميين لما خرجوا على العباسيين ، لم يتهيأ لهم ذلك إلا بعد أن صنعوا لهم نسباً ، فانتموا إلى شجرة النبوة على الافتراء ، وبذلوا الأموال للكذابين من النسابين ، حتى ألحقوهم بصميم النسب .

فهذا ما تطابقت عليه مذاهب طبقات الخلق .

٤٠٧ ــ وهو إذ يتخذ ذلك الطريق لإثبات شرط النسب ، يرد الاستدلال بحديث : « الأئمة من قريش[2] » ولا يقبل قولهم : إنه في حكم المستفيض المقطوع بثبوته من حيث إن الأمة تلقته بالقبول ، فيرده بقوله :

« وهذا مسلك لا أوثره ؛ فإن نقلة هذا الحديث معدودون ، لايبلغون مبلغ عدد التواتر ، والذي يوضح الحقَّ في ذلك أنا لا نجد من أنفسنا ثلجَ الصدر ، واليقين المبتوتَ بصَدَرِ هذا من فَلْق في رسول الله ﷺ كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد ، فإذاً لا يقتضي هذا الحديثُ العلمَ باشتراط النسب في الإمامة[3] » ويتنخل من مجموع هذه الصفات أن الصالح للإمامة هو : الرجل الحر القرشي المجتهد الورع ذو النجدة والكفاية ، ويمكن رد

(١) الغياثي : فقرة : ١٠٨ .

(٢) حديث الأئمة من قريش رواه أحمد والنسائي وأبو داود الطيالسي والطبراني في الكبير والبيهقي في السنن والضياء المقدسي وأبو نعيم في الحلية كلهم عن أنس . وعنه أيضاً ابن أبي شيبة : ورواه عن علي ، البيهقي والحاكم ، وعن أبي برزة ، الطبراني في الكبير (انظر جمع الجوامع للسيوطي ، مخطوطة مصورة عن دار الكتب القومية بمصر) .

(٣) الغياثي : فقرة : ١٠٧ .

هذه الصفات إلى شيئين : الاستقلال والنسب - ويدخل تحت الاستقلال : الكفاية والعلم والورع والحرية والذكورة[1] » .

٤٠٨ ـ وبعد أن يقول ما قال في اشتراط النسب ، يقف وكأنه يسائل نفسه عن علة ذلك وسره ، ذلك أن شؤون الإمامة ليست من الأمور التعبدية الخارجة عن نطاق العقل ومجاله ، ولما لم يجد معنى معقولاً في ذلك ،قال :

« ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب ، ولكن خصص الله هذا المنصبَ العلي ، والمرتب السني بأهل بيت النبي ؛ فكان ذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء[2] » .

٤٠٩ ـ ونحن[3] مع إمام الحرمين لسنا نعقل احتياج الإمامة إلى النسب ، فلماذا إذاً نشترط النسب ؟ وإن إثبات ذلك إما أن يكون بالعقل وإما أن يكون بالشرع ، فإذا لم نعقل لذلك معنى ، لم يبق إلا الشرع .

وإمام الحرمين قد رد الحديث « الأئمة من قريش » ولم يصح عنده معتمداً لاشتراط النسب . والحديث أقوى معتمد من جهة الشرع .

فبماذا تعلق بعد رد الحديث ؟

لقد حاول ـ رضي الله عنه ـ أن يرجع ذلك الشرط إلى الشرع عن طريق أننا متبعون فيه سلف الأمة ، وما جرى عليه الواقع والاتفاق ، فكان مما قال :

---

(١) الغياثي : فقرة : ١٢١ . (٢) الغياثي : فقرة : ١٠٩ .

(٣) بعد حوالي أربعة قرون وجدنا ابن تيمية في القرن الثامن يقول باشتراط النسب (انظر أسبوع الفقه الإسلامي :٨٦٠) .

* إن الماضين صرحوا باختصاص قريش بذلك .

* لم يحاول أحد من غير قريش أن يثب إلى مقعد الإمامة .

* حين خرج الخارجون في المغرب على الخلافة ، صنعوا لهم نسباً إلى فاطمة الزهراء .

٤١٠ ــ والواقع أن هذه الأدلة لا تنهض مثبتة لاشتراط النسب ، فتصريح الماضين معارض بمذاهب لطوائفَ وجماعات أخرى رفضت هذا الشرط .

وأما عدم محاولة أحد الوثوب إلى الخلافة من غير قريش ، فعلى فرض أنه وقع ، فإن ذلك كان اتفاقاً ولظروف سياسية ، فالمستوزرون من الفرس ، وقادة الجند من الترك الذين استبدوا بالخلفاء العباسيين ، وسجنوا منهم من سجنوا ، وعزلوا منهم من عزلوا ، وسملوا أعين من سملوا ، لم يمنع هؤلاء من التقدم لمنصب الخلافة ، والجلوس على كرسيها أنهم ليسوا من قريش ، وإنما وجدوا أن الأفضل لهم ـ سياسةً ـ أن يظلوا في مواقعهم في السلطة يحكمون بأنفسهم ويستظلون بغيرهم ، فيكون لهم الأبهةُ والسلطانُ ومغانمُ الملك ومتعتُه ، ويكون للخليفة سخطُ العامة وغضبُهم .

وربما دعاهم أمر آخر أن هؤلاء كانوا يحكمون باسم آل بيت النبي ﷺ وكل خليفة منهم يُنادى بابن عم رسول الله ﷺ . فإذا وجد هؤلاء الثائرون أنهم ليسوا أهلاً للخلافة يكون ذلك لشعورهم بأنهم ليسوا من أهل بيت النبي ﷺ ، لا لأنهم من غير قريش .

ومن أجل هذا حينما صنع الفاطميون لهم نسباً ، جعلوه إلى بيت النبي لا إلى غيره من قريش ، فهذا يشهد بأن القرشية ليست هي الصفة المرعية ، بل كان الانتساب إلى أهل بيت النبي هو التكأة ، ذلك أنهم كانوا يعتمدون

على أحاديث تشهد لهم بأحقيتهم في الخلافة ، ولسنا لهذه الأحاديث وبيان مدى صحتها الآن ، وإمام الحرمين الذي لم يسلم بحديث « الأئمة من قريش » لن يسلم بها . .

نخلص من هذا إلى أن القرشية لم تكن هي الصفة المرعية التي جعلت الثائرين يحجمون عن الجلوس مجلس الخليفة ، وإمام الحرمين نفسه ـ رضي الله عنه ـ نظر إلى هذا حين قال : « . . . خصص الله هذا المنصب العلي والمرقب السني **بأهل بيت النبي** » وليست كل قريش أهل بيت النبي .

٤١١ ـ ولنا بعد ذلك أن نقول : إن اشتراط النسب لا يتفق مع روح الشرع الذي أساسه وضع الأحساب والأنساب ، « كلكم لآدم وآدم من تراب » ، والتفاضل بالعمل وحده ، ويضرب ﷺ مثلاً يبين به ما يصح أن يكون رابطة ونسباً فيقول : « سلمان منا آل بيت » فسلمان الفارسي بعمله وجهاده صار من آل بيت محمد ﷺ أما عمه عبد العزى بن عبد المطلب فتبت يداه وتب ، وتلك سنة الله : ﴿ **يَانُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ** ﴾ « هود : ٤٦ » ولن تجد لسنة الله تبديلاً .

ولعل إمام الحرمين لم يبلغه قول الفاروق عمرَ بنِ الخطاب وهو في آخر عهده بالدنيا : « لو كان سالم مولى أبي حـذيفة حيـاً ، لاستخلفته عليكم[1] » . فهذه العبارة نصّ في عدم اشتراط النسب بذلك ، ثم إذا لم يكتف المستمسكون باشتراط النسب بذلك ، وظلوا على قولهم : إن واقع

---

(١) تاريخ الأمم الاسلامية للخضري : ٢٢/٢ . وقد أخرج هذا الأثر ابن سعد في الطبقات ، وابن عبد البر في الاستيعاب .

وقد تعرض ابن تيمية لهذا الأثر بالمعارضة ، فقال في المنتقى : ٣٨٦ : (وأما مازعمت من ذكر سالم مولى أبي حذيفة فمعلوم أن الصحابة يعلمون الإمامة في =

التاريخ يشهد لهم ـ سنقول لهم : إن الواقع قد تغير ، ولو عاش إمام الحرمين حتى رأى خلفاء آل عثمان رحمهم الله يرفعون راية الإسلام يدقون بها أبواب القسطنطينية ، ويدكون حصونها ، ويهتفون باسم الله فوق الجبل الأسود ، ويرفعون الأذان فوق بلاد الصرب ، يحمون حوزة الإسلام نحو ستة قرون ، ويدفعون عنه بأكثر مما دفع العباسيون وأطول مما دفع العباسيون[1] .

بل لو سمعوا بجهاد صلاح الدين الكردي ، وسيف الدين قطز المملوكي ، والملك الصالح ، والظاهر بيبرس ، وقلاوون ، لم يكن أحد من هؤلاء قرشياً ، ولكنهم صنعوا ـ بعون الله ـ للإسلام مالم يصنعه من كان يتربع علىٰ كرسي الخلافة من القرشيين في ذلك الوقت .

لو سمعوا هذا وعلموا به ، لمَا قالوا أبداً باشتراط القرشية في الإمام .

٤١٢ ــ وهناك من شرط العصمة للإمام ، بنَوْا هذا على أن الإمامة بالنص من الرسول ﷺ ، والرسول ﷺ لا ينص إلا على معصوم .

= قريش كما استفاضت بذلك السنن ، وذلك مما احتجوا به على الأنصار يوم السقيفة ، فكيف يظن بعمر أنه كان يولي مولى ، فأين يذهب عقلك ، بل من الممكن أن يوليه ولاية جزئية ، أو يستشيره فيمن يولي ونحو ذلك من الأمور التي يصلح لها سالماً ، فإن سالماً كان من خيار الصحابة) . وابن تيمية كما ترىٰ ينسىٰ المناسبة التي قيلت فيها العبارة ، فاي ولاية كان يوليها عمر وهو يُحتضر لسالم إلا الإمامة ؟ (انظر أسبوع الفقه الإسلامي : ٨٦١) .

(١) تولى السلطان عثمان الأول الذي سميت الدولة العثمانية باسمه سنة ٦٨٨ هـ ـ ١٢٨٨م واستمرت الدولة العثمانية حتى قضي عليها رسمياً سنة ١٩٢٤م فتكون مدتها حوالي سبعمائة سنة فإذا تجاوزنا عن فترة الضعف الأخيرة وفترة التأسيس الأولى يبقى نحو ستة قرون من المجد (مقرر التاريخ لمحمد الحسيني رخا) .

وببطلان النص كما ظهر من قبل يبطُل اشتراطُ العصمة ، فكيف يطّلع الذين يختارون الإمـام على سريـرته ؟ وكيف يضمنـون عصمته في المستقبل . ؟؟

ثم « نحن على اضطرار من عقولنا نعلم أن علياً كرم الله وجهه وابنيه الحسن والحسين ، ما كانوا يدعون لأنفسهم العصمة ، بل كانوا يعلنون الاستغفار ويتضرعون إلى الله تعالى خاضعين خائفين . فإن صدقوا ، فهو المبتغى ، وإن تكن الأخرى ، فالكذب خطيئة من الخطايا يجب الاستغفار والتوبة منها[1] » .

٤١٣ ـ أما صفات من يختار الإمامَ من أهل الحل والعقد ، ففيها اتفاق واختلاف ، أما المتفق عليه فخروج النساء والعبيد والعوام وأهل الذمة ، فهؤلاء مقطوع بأنهم ليسوا من أهل الحل والعقد .

ثم اختُلف بعد ذلك « فذهبت طوائف من أهل السنة إلى أنه لايصلح لعقد الإمامة إلا المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى .

وذهب القاضي الباقلاني في عُصَبٍ من المحققين إلى أنا لا نشترط بلوغ العاقد مبلغَ المجتهدين ، بل يكفي أن يكون ذا عقل وكيْس ، وفضل وتهدٍّ إلى عظائم الأمور ، وبصيرة متقدة بمن يصلح للإمامة ، وبما يشترط استجماعُ الإمام له من الصفات[2] » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ١٢٨ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٧٤ .

ويوافق إمامُ الحرمين القاضيَ ، ولا شك أن هذا هو ما يقضي به العقل . فمن يختار الإمامَ لا حاجة له إلى كل شروط الاجتهاد ، وإنما يكفيه ما يُحسن به الاختيار ، وهذا هو ما شرطه القاضي .

ويبقى شرط آخر ، وهو : الورع . ومن الطريف أن إمام الحرمين يذكره بعد نهاية الكلام عن الشروط ، ثم يقول : « لم أذهل عنه وإنما وضوحه يغني عن ذكره[1] » .

٤١٤ ــ أما عدد من تتم به البيعة ، فهنا أيضاً اتفاق[2] واختلاف : فالمتفق عليه أن الإجماع ليس شرطاً ، ودليل ذلك من العقل : أن الأمور الخطيرة كالإمامة لاتنتظر الإجماع ، ويشهد لذلك أيضاً النقل ؛ فإمامة الخلفاء الأربعة تمت بغير إجماع .

أما المختلف فيه ، فهو مادون الإجماع من العدد الذي تتم به البيعة وقد تعددت الآراء وتشعبت ، فقيل : تنعقد باثنين ، وقيل : بثلاثة ، وقيل عدد أكمل البيِّنات : أربعة[3] . . . . . الخ .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٨١ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٨٥ .

(٣) يذكرنا هذا بالاختلاف في العدد الذي يقع به التواتر ، انظر فقرة ١٤٥ من هذا البحث .

٤١٥ ـ ولكن الذي رضيه إمام الحرمين هو « ما ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني وهو المنقول عن أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه . وهو : أن الإمامة تثبت بمبايعة رجل واحد من أهل الحل والعقد[1] » .

ويستدل إمام الحرمين لهذا الرأي « بأنه تقرر أن الإجماع ليس شرطاً في عقد الإمامة ، ثم لم يثبت توقيف في عدد مخصوص ، والعقود في الشرع مولاها عاقد واحد . وإذا تعدى المتعدي الواحد ، فليس عدد أولى من عدد ، ولا وجه للتحكم في إثبات عدد مخصوص .

فإذا لم يقم الدليل على عدد ، لم يثبت دليلٌ على العدد ، وقد تحققنا أن الإجماع ليس شرطاً ، فانتفى الإجماع بالإجماع ، وبطل العدد بانعدام الدليل عليه ، فلزم المصير إلى الاكتفاء بعقد الواحد[2] »

ومع هذا الاستدلال المنطقي الرائع ، إلا أن أمر الإمامة لا يتم هكذا بعيداً عن الواقع ، ولذلك يقول إمام الحرمين : إنه مع تسليمه بصحة هذا الرأي عقلاً وإيمانهِ به إلا أنه لا يبلغ مبلغ القطع ، ومن أجل هذا يقول :

« الوجه عندي أن يعتبر في البيعة حصولُ مبلغٍ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة ، بحيث لو فرض ثوران خلاف ، لما غلب على الظن أن يُصطلمَ أتباعُ الإمامُ ، فإذا تأكدت البيعة ، وتظاهرت بالشوكة والعَدد . . . فإذ ذاك تثبتُ الإمامة وتستقر ، وتتأكد الولاية وتستمر ، ولما بايع عمر ، مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة ، ولم يُبْدِ أحد شراساً وشماساً . . .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٨٥ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٨٥ .

ولو بايع رجل واحدٌ مرموق كثير الأتباع والأشياع ، مطاعٌ في قومه ، وكانت بيعته تفيد ما أشرنا إليه ، انعقدت الإمامة . وقد يبايع رجال لا تُعدّ مبايعتهم شوكة[1] . . . »

ثم يبين سبب اضطراب المذاهب وسرَّ رأيه ومذهبه ، فيقول :

« وإنما اضطربت المذاهب في ذلك ، لوقوع البيعة لأبي بكر مبهمة ، من غير اختصاص بعدد . .

والذي ذكرته ينطبق على مقصد الإمامة وسرها ؛ فإن الغرض حصول الطاعة ، وهو موافق للإبهام الذي جرى في البيعة . فرحم الله ناظراً انتهى إلى هذا المنتهى ، فجعل جزاءنا منه دعوة بخير[2] » رضي الله عنه وأرضاه .

والذي يلفت نظرنا هنا أنه لا ينظر إلى العدد ، لا واحد ولا أكثر من واحد ، وإنما ينظر إلى المعنى المقصود من البيعة « حصول الشوكة » فهذا كان رأيه نفسه في عدد التواتر ، فلم يربطه بعدد ، وإنما ما يفيد العلم ، ولو كان راوياً واحداً ؛ وهذا يذكرنا بمراعاته للقرائن والأحوال التي تكرر التنبيه إليها مراراً .

وقد أخذ ابن تيمية برأي إمام الحرمين في أن الإمامة تنعقد بأهل الشوكة والمنعة ، ولكنه لم يفصل ويوضح مثل إمام الحرمين ، فاكتفى بالقول : إن الإجماع في هذا المجال لا يضر فيه تخلف الواحد والاثنين[3] .

٤١٦ ـ ثم إذا انعقدت له البيعة هل يجوز له أن يخلع نفسه ؟؟

---

(١) الغياثي : فقرة : ٨٧ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٩٠ .

(٣) انظر أسبوع الفقه الإسلامي : ٨٥٧ .

نرى لإمام الحرمين نظرة بصيرة تشهد برأيه في منزلة الإمامة ، وأنها واجب وجهاد ، وليست أبهة وسلطاناً ، ومغنماً وترفاً . ، من أجل هذا يرى رضي الله عنه أن الحاكم إذا أَنِسَ من نفسه القوة ، ورأى أنه موفق من الله مسدد ، وأن غيره لا يسد مسده ، وأن انخلاعه قد يسبب فتنة ، يحرم عليه في هذه الحالة أن يخلع نفسه ، ويكون بقاؤه في مكان الإمام واجباً عينياً ، فإن قيل : كيف يتعين عليه ذلك ؟ والمسألة لا تخرج في أضيق حالتها عن أن تكون من فروض الكفايات ؟ قال رضي الله عنه : مَثلُ ذلك مَثلُ من يذهب إلى ساحة الجهاد ، والجهاد غير متعين عليه ، فإذا وقف في الصف وتراءىٰ الجمعان ، حرم عليه الرجوع ، وصار الجهاد متعيناً عليه .

ومن عبارات إمام الحرمين في ذلك :

« . . . فإذا لم يقم أحدٌ مقامه ، تعين عليه قطعاً على الله العظيم شانه الثبوتُ والاصطبار والانتداب لله عزت قدرته في هذه المآرب والأوطار[1] » ويزيد ذلك إيضاحاً بقوله :

« فإذا كان يجب على العبد الآبق إذا لابس القتال ، ووقف في صف الأبطال أن يصابر ويستقر ويثابر ؛ لأنه لو انصرف ، لأفضى انصرافه إلى إهلاك الجند وانحلال العقد . . . وربما لا يستبين له وقع ، ولا يظهر لوقوفه نفع ، ولا دفع . . . إذا تقرر ذلك ، فمن وقف في الاستقلال بمهمات المسلمين والذب عن حوزة الدين . . . ولو فرض تقاعده . . لانقطع سلك النظام ، فلأن تجب عليه المصابرة . . . وقد أضحى للدين وزيراً وعدة أولىٰ[2] » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٥٠٧ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٥١٣ ، ٥١٥ .

وحين يشعر رضي الله عنه أن بعض العلماء قد لا يرضى بهذا الرأي ، والقطع بوجوب بقاء الإمام على هذا الوجه البات ، حين يشعر بذلك يقول :

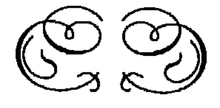
« وأنا أتحدى علماء الدهر فيما أوضحت فيه مسلك الاستدلال ، فمن أبدىٰ مخالفة فدونه والنزال في موقف الرجال[1] » . .

ثم يؤكد أنه يرعي الله فيما يقول ولا يبغي إلا رضاه سبحانه ، وهو ذاكر لحسابه ووعيده ، فيقول :

« وهذا قول أضمن الخروج عن عهدته في اليوم الجم الأهوال ، إذا حقت المحاقة في السؤال من الملك المتعال ذي الجلال[2] » .

ثم يصرح بما استنتجناه من قبل ، من أن أداء حق الإمامة والقيام بواجباتها عبادة ، فيقول :

« ثم قربات العالمين وتطوعات المتقربين لا توازي وقفة من وقفات من تعين عليه بذل المجهود في الذب عن الدين[3] » .



---

(١) الغياثي : فقرة : ٥١٦ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٥١٦

(٣) الغياثي : فقرة : ٥١٦

الفصل الثاني
واجبات الإمام

٤١٧ ـ تتحدد واجبات الإمام الحاكم من منطلق أساسي ، هو إقامة الدين ، ذلك هو الهدف الوحيد ، وتلك هي مهمة الإمام[1] ، « فإن الدنيا تبع للدين ، وإنه ﷺ مابعث إلا لتأسيس الدين وتأدية الرسالة والإبلاغ ، والاكتفاء من هذه الدنيا ببلاغ[2] » .

وإذا كان هذا هو الهدف الأوحد والواجب الكلي ، فإن إمام الحرمين يفصله ويبينه ويوضحه في نظام بديع « يفيد الناظرَ العلم بانحصار القضايا المتعلقة بالأئمة[3] » .

٤١٨ ـ يقسم المطلوب من الأئمة أولاً قسمين كبيرين[4] ، فيقول :

التقسيم الأولي الكلي :

أ ـ مايتعلق بالدين .

ب مايتعلق بالدنيا (مع ملاحظة أن الدنيا تبع للدين)

ثم يقسم ما يتعلق بالدين إلى قسمين :

أ ـ ما يتصل بأصل الدين . ب ـ ما يتصل بفروعه .

٤١٩ ـ فأما ما يتصل بأصل الدين فيحدده إمام الحرمين فيما يلي :

* حفظ الدين على أهله بقمع أهل البدع وترتيب الدعاة إلى الحق ،

---

(١) رأينا هذا عند ابن تيمية في كتابه الحسبة : ٢ (انظر أسبوع الفقه الإسلامي : ٨٥٤) . (٢) الغياثي : فقرة : ٣٧٣ . (٣) الغياثي : فقرة : ٢٩٣ .

(٤) الغياثي : فقرة : ٢٩٣ وما بعدها .

وتوجيه العوام إلى مذهب السلف ، وعدم خوضهم في غمرات المشكلات ومعوصات الآراء والمسالك والمضايق .

* دعاء الكافرين إلى الدين باستعمال منهاج الحجاج في أحسن الجدال .
* الجهاد ضد أعداء الدين .

هذا واجب الإمام نحو أصل الدين : حفظه على أهله ، ودعوة غير أهله إليه .

ولاشك أن في هذا مع إيجازه أكمل بلاغ .

ونرى فيه صورة الدولة التي يرجوها إمامُ الحرمين : سلامة من البدع والفتن ، عقيدة نقية سالمة مستقيمة سمحة سماحة السلف ، ثم دعوة بالحسنى إلى الدين ، حماية له من المعتدين .

٤٢٠ ــ أما مايتصل بفروع الدين ، فينقسم إلى قسمين :

ــ ما كان شعاراً ظاهراً ــ ما ليس شعاراً ظاهراً .

أما ما كان شعاراً ظاهراً ، فينقسم أيضاً إلى قسمين :

* مايتعلق باجتماع عدد كبير وجمع غفير ، كالجُمع والأعياد والحج .
* مالا يتعلق باجتماع عدد كبير وجمع غفير ، كالأذان والجماعة .

ــ فما يتعلق بشهود جمع كبير لا ينبغي للإمام أن يغفل عنه ؛ فإن الناس إذا كثروا وعظم الزحام ، وجمع الجمع أخيافاً(١) ، وألف أصنافاً ، خيف في مزدحم القوم أمورٌ محذورة . فإذا كان منهم ذو نجدة وبأس ، يكف عاديةً إن

---

(١) أخيافاً : مختلفين (المصباح) .

همَّ بها معتدون كان الجمع محروساً ، ودرأت هيبةُ الوالي ظنوناً وحدوساً ، ولذلك أمَّرَ رسول الله ﷺ بعد فتح مكة أبا بكر رضي الله عنه على الحجيج ، ثم استمرت تلك السنة . . . ومثل ذلك في الجُمع .

ـ أما ما كان شعاراً ظاهراً ، لكنه لا يجمع جماعات ، فهو كالأذان والإقامة والجماعات في سائر الصلوات ، فإن عطَّل أهل ناحيةٍ الأذان ، وإقامة الجماعات تعرض لهم الإمام ، وحملهم على إقامة الشعار ، فإن أبَوْا ففي العلماء من يسوِّغُ للإمام أن يحملهم عليه بالسيف ، ومنهم من لم يجوز ذلك ، والمسألة مجتهدٌ فيها .

ـ فأما مالم يكن شعاراً ظاهراً من العبادات البدنية ، فلا يظهر تطرق الإمام إليه إلا أن تُرفع إليه واقعة فَيَرىٰ فيها رأيه ، مثل أن يُرفع إليه أن شخصاً ترك الصلاة من غير عذر ، وامتنع عن قضائها .

وبهذا جمع كلَّ ما يتصل بالدين أصولاً وفروعاً ، ويلفتُ النظرَ هنا توقفُه في مسألة المعطِّلين للأذان والجماعات ، وتردده في حملهم على ذلك بالسيف ، فهذا شاهد على تحرجه وتأثمه ـ رضي الله عنه ـ وحذره من مجاوزة حدود الشرع ، فتلك سمة بارزة من سمات فقهه وفكره . .

٤٢١ ـ أما ما يتعلق بالإمام من أحكام الدنيا ، فيحصره قسمان[1] :

أ ـ حفظ ما حصل .

ب ـ طلب مالم يحصل .

فأما حفظ ما حصل فينقسم إلى قسمين :

(١) الغياثي : الفصل كله بدءاً من فقرة : ٢٩٣ .

ـ حفظه من الداخل
ـ وحفظه من الخارج .

ـ أما حفظه من الداخل ، فيكون بحفظ أهل البلاد عن التغالب والتقاطع والتدابر . .

وهذا ينقسم إلى :

- مايتعلق بمراتب الكليات .
- وما يتعلق بالجزئيات .

ـ فأما مايتعلق بأمر كلي ، فهو حفظ بلاد الإسلام عن أهل الغرامة ، والمتلصصين والمترصدين ، فيجب على الإمام صرفُ الاهتمام إلى ذلك حتى تنتفض البلاد عن كل غائلة ، ويمهد السبيل للسابلة .

ـ فأما ما يتعلق بالجزئيات ، فتحصره ثلاثة أقسام :
أحدهما : فصل الخصومات الثائرة ، وقطع المنازعات الشاجرة ، وهذا يناط بالقضاة والحكام .

ويرى أن ذلك من الجزئيات ؛ لأن الحكومات تنشأ من الآحاد والأفراد .

أما أخطار المتلصصين وقطاع الطرق ، فلا تكون إلا من جماعات ، فإذا رتب الإمام رجالاً لقطع دابرهم وحسم منبتهم حتى لايثوروا ، يكون ذلك نظراً كلّياً في كفاية أهم الأشغال .

أما تصدي القضاة لفصل الخصومات ، فلا يحسم موارد الخصومات ، بل إذا ثارت فصلها .

وأما القسمُ الثاني مما يتعلق بالجزئيات التي تحفظ بها الدولة من

الداخل . فهو « حفظ المراشد على أهل الخطة[1] » وذلك يكون بإقامة السياسات والعقوبات الزاجرة عن ارتكاب الفواحش والموبقات ، ويكون ذلك بتنفيذ الحدود والتعزيرات .

والقسم الثالث : القيام على المشرفين على الضَّياع بأسباب الصون والحفظ والإبقاء والإنقاذ ، وهذا يشمل :

ــ الولاية على من لا ولي له من الأطفال والمجانين في أنفسهم وأموالهم .

ــ وسد حاجات المحاويج والمعوزين .

٤٢٢ ــ أما حفظ الدولة من الخارج ، فيكون بحفظها من الأعداء المحيطين المتربصين ، وذلك يكون بترتيب الرجال والعُدد ، وإعداد الجيوش ذات الشوكة ، لتدفع كيد الأعداء ، وتجعلهم لايفكرون في العدوان ، فإذا حدث أن بَغَوْا علينا وتقدموا نحونا ، وجدوا من القوة مايردعهم ، ومن الشوكة مايقمعهم .

ويلاحظ أن هذا اللونَ من الجهاد غيرُ ماسبقت الإشارة إليه عند ذكر الواجبات التي تتعلق بالدين ؛ فإن ذاك كان دفاعاً عن الدين بمعنى أنه جهاد لمن يقفون في سبيل الدعوة ، ويصدُّون عن سبيل الله ، أما هنا فالكلام عن الجهاد اللازم لحفظ ديار الإسلام .

٤٢٣ ــ وبقي واجب الإمام في طلب مالم يحصل ، وهذا لم يُشر إليه إمام الحرمين بتفصيل وتبيين ، ولعله رضي الله عنه رآه واضحاً حيث أشار

---

(١) الغياثي : فقرة : ٢٩٨ ـ ٣٠٠

من قبل إلى الدعوة إلى الدين بالحسنى ، وفتح الطريق أمام الدعاة بالجهاد إذا اعترضهم معترض ، فهذا هو طلب مالم يحصل ، وإن كان ذلك فيما يختص بالدين ، والكلام هنا فيما يختص بالدنيا ، فقد أكد رضي الله عنه أن الدنيا تبع للدين ، وأن مافيه صلاح الدين فيه صلاح الدنيا ، وإنما هذا التقسيم والتفريع لمجرد التوضيح والتبيين ، وإلا فإقامة الحدود مثلاً معدودة مما يتصل بشؤون الدنيا ، وهي ولاشك من صميم الدين .

٤٢٤ ــ وإذا كانت هذه واجبات الإمام ، فكيف يتأتى له القيام بها ؟

لاشك أنه سيكون له نواب ومعاونون ، ويشترط إمامُ الحرمين فيمن يكون نائبَ الإمام أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً ، وقد أجاز الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) أن يكون الوزير ذمياً ، فتعرض بذلك لثورة إمام الحرمين وهجومه ، فتكلم فيه وأطال الكلام . قال : « وهذه عثرة ليس لها مقيل ، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل ، فإن الثقة لابد من رعايتها ، وليس الذمي موثوقاً به في أفعاله وأقواله ومصاريف أحواله ، وروايته مردودة ، وكذلك شهادته على المسلمين ، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين ، فمن لاتقبل شهادته على باقة بقل ، ولا يوثق به في قول أو فعل ، كيف يتنصب وزيراً ؟ وكيف ينهض مُبلغاً عن الإمام سفيراً ؟

على أنا لا نأمن في أمر الدين شرَّه ، بل نرتقب ضُرَّه[1] » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٢٣٢ .

ولم يكتف بهذا الإيضاح الذي يُغني ويكفي بل أخذ يؤيد رأيه بنصوص الكتاب والسنة ، قال :

« وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار ، والمنع من ائتمانهم وإطلاعهم على الأسرار ، قال تعالى :

﴿ لاتَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبالاً ﴾ « آل عمران : ١١٨ » وقال : ﴿ لاتَتَّخِذُوا الْيَهُودَ والنَّصارىٰ أَوْلِيَاءَ ﴾ « المائدة : ٥١ » واشتد نكير عمر على أبي موسى الأشعري لما اتخذ كاتباً نصرانياً ، وقد نص الشافعي رحمه الله على أن المترجم الذي يُنهي إلى القاضي معانيَ لغات المدّعين يجب أن يكون مسلماً عدلاً رضياً ، ولست أعرف في ذلك خلافاً بين علماء الأقطار ، فكيف يسوغ ان يكون السفير بين الإمام والمسلمين من الكفار[1] ؟ » .

٤٢٥ ـ ولكن فيم ينيب الإمام ؟ وهل له أن ينيب في كل شؤونه ؟ فيتخذ وزيراً يفوض إليه كلّ أمره ؟

يرى إمام الحرمين أن ذلك لايجوز ، وأنه إذا جاز له أن ينيب ـ حيث يستحيل عليه الإحاطة بكل أعمال الدولة ـ فذلك لايجوز مطلقاً بغير حدود « فشغله الذي لا يخلفه فيه أحد : مطالعات كليات الأمور ، إذ لو وكلَ ذلك

---

(١) الغياثي . فقرة . ٢٣٢ .

إلى غيره ، وعمل على ألا يبحث ، ولا يخبُر ولا يفحص ولا يُنقِّر[1] وفوض ذلك إلى موثوق به ، ورسم له التشمير والبحث ، فذلك غير سائغ[2] » .

ثم يدرك جلال الموقف وخطورتَه فيخوف من يفعل ذلك بالله واليوم الآخر فيقول : « وهو مؤاخذ بحق الأمة يوم القيامة ، مطالب أو معاتب ومعاقب[3] » .

ويؤكد هذا الحكم بقوله : « إنه لو أناب عنه نائباً وتفرغ للعبادة لم يقبل ؛ فمنصب الإمام يقتضي النظرَ العام في حقوق الرعايا والمستخلفين[4] » .

من يقرأ هذا الكلام ولاتروعه تلك النظرة الدستورية الرائعة ؟؟ إن الحاكم لايملك أن يفوض أمرَ الأمة ، ولو إلى موثوق به ، ولو كان التفرغُ من أجل العبادة .

ثم إن الإمام له المطالعات الكلية والنظرُ العام في حقوق الرعايا والمستخلفين ، أليس هذا أرشد الطرق في الحكم ، وأحدث النظريات التي اهتدت إليها الدساتير بعد تجارب مئات السنين ؟ . .

ثم ألا تروعنا تلك البصيرة ، التي تجعل النظر في شؤون الأمة والرعية أفضل من الانقطاع للعبادة ؟ فهو رضي الله عنه يرى إقامة العدل بين الناس وحفظَ الحوزة والدفاعَ عن البيضة عبادة ، وأي عبادة !!

٤٢٦ ـ هذه هي واجبات الإمام كاملة لا يشذُّ عن هذا الحصر الموجز

---

(١) نقرت عن الأمر بالتشديد : بحثت عنه (المصباح) .
(٢) الغياثي : فقرة : ٤١٦ .
(٣) الغياثي : فقرة : ٤١٦
(٤) الغياثي : فقرة : ٤١٦

الدقيق شيء ، وقد أفاض إمام الحرمين في بيان كل قسم من هذه الأقسام بما لا يحتمله بحثنا ، ولكن الذي لاحظناه في ثنايا هذا التفصيل أنه يهتم بنواح ثلاث ، ويبرزها من أهم واجبات الحاكم ، وهذه الثلاثة :

١ ـ حماية الحريات .

٢ ـ حماية العقيدة .

٣ ـ حماية الأموال الخاصة .

وقد أشرنا من قبل إلى حماية الحريات وحماية العقيدة ، فلا نكرر ما قلناه[1] ، ولكن الذي نزيده إيضاحاً هو رعايته رضي الله عنه للملكية الخاصة ، وتوفيرها على أهلها ، وبيان خطورة تطرق الحكام إلى أموال الرعية ، فمن ذلك .

ـ أنه رفض أن تتخذ مصادرة الأموال عقوبةً حتى للمترفين والعابثين قائلاً :

« ليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروبَ المغارم[2] » .

ـ مع حرصه رضي الله عنه على إعداد رجال القتال لسد الثغور وحماية الحوزة نجده يرفض أن تُطلق يدُ الإمام في أموال الشعب ، ولو كان ذلك لتجهيز الجيوش ، ولو كانت الجيوش دفاعاً عن كيان الأمة ذاتها ، فلا تطلق يد الإمام في الأموال من غير ضابط .

قال« . . . . . وإن استرسل في مد اليد إلى مايصادفه من مال من غير

---

(١) انظر فقرة ٣٤٢ من هذا البحث .

(٢) الغياثي : فقرة : ٤٠٩ .

ضبط أفضى إلى الانحلال والخروج عن قضايا الشرع[1] » .

ـ وينتهي من هذه المسألة إلى أن « توظيف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوايد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير » أفضل « من تعيين أقوام من ذوي اليسار ، لأن ذلك يجر حزازاتٍ في النفوس[2] » .

فهو متفطن لشأن المال وأن تعيين أقوام للأخذ منهم يجر حزازات في النفوس ، ولو كانوا من ذوي اليسار .

ـ ويرى أن استيلاء الظَّلمة وتهجمَهم على الأموال ، هو سبب فساد المعايش وعموم الحرام ، فقد فرض ـ رضي الله عنه ـ حالة يعم فيها الحرام ، وينتشر ويطبِّقُ طَبقَ الأرض ، ثم افترض سؤالاً عن هذه الحالة وهل تكون ؟ وكيف تكون ؟؟

ـ وأجاب : « إذا استولى الظلمة ، وتهجم على أموال الناس الغاشمون ، ومدوا أيديَهم اعتداءً إلى أملاكهم ، ثم فرقوها في الخلق ، وبثوها ، وفسدت مع ذلك الساعات ، وحادت عن سَنَن الشرع المعاملات[3] » بهذا يشيع الحرام ويطبق طبق الأرض .

والذي يعنينا أنه يرى امتداد أيدي الغاشمين إلى أموال الناس وتفريقها في الخلق ـ سبباً في شيوع الحرام وانتشارِه ، فالعدوان على الأموال فساد مفسد للحياة ، ناشرٌ للحرام .

ـ وينطق برعايته للأملاك والاهتمام بحمايتها قوله وهو في معرض

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٦٦ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٤٠٣ ، ٤٠٦

(٣) الغياثي : فقرة : ٧٦٥ .

التصرف في المعاملات حين تدرس المذاهب ، ويخلو الزمان من حملتها ، ومن العلماء بتفاصيل الأحكام :

« . . . . فالأملاك محترمة كحرمة ملاكها[1] » .

فهذه جملة موجزة ، لكنها تنطق بما للأملاك من منزلة في رأي إمام الحرمين وفقهه ، أليس قائلاً بأن الأملاك في منزلة الملاك .؟؟

ـ وحين تُنسىٰ تفاصيلُ الشريعة ، ويخلو الزمان من المفتين ، ولايبقى إلا أصل الدين يحصل التهاون في كثير من الأحكام ، والتساهل في كثير من قضايا التكليف ، أما الأملاك فتبقى محترمة ، يقول إمام الحرمين :

« **فالقاعدة المعتبرة أن الملاك مختصون بأملاكهم لايزحمُ أحدٌ مالكاً في مِلكه من غير حق مستحق**[2] » ثم في المسألة نفسها يستمر بعد بيان كيفية التعامل بين الناس ، فيقول : « فالأمر الذي لاشك فيه تحريم التسالب والتغالب ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق[3] »

ـ وفي مسائل الفقه رأينا هذا الاتجاه ، أو هذه السمة واضحة تنطق باحترام الأملاك وحفظها على ملاكها وذلك مثل : احترام المالية ، ولو كانت للغاصب ، فهو يأخذ بالقول الذي يرى أن الغاصب إذا صبغ الثوب بصبغ من عند نفسه ، ولا يمكن فصل الصبغ يكون شريكاً لصاحب الثوب[4] .

ويرفض قول صاحب (التقريبِ) : إن الصبغ يصير لصاحب الثوب

---

(١) الغياثي : فقرة : ٧٧٧ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٧٧٨

(٣) الغياثي : فقرة : ٧٧٩ .

(٤) النهاية : ٣/٧ .

كسِمَن العبد ونمو الفصيل .

وفي جانب آخر نراه يخالف الأصحاب ويقطع « بأن زيادة الأعيان في الدار الموصى بها لاتدخل تحت الوصية[1] » .

والذي يعنينا هنا تعليل هذا الحكم ، فقد علله بأنه لو جعلنا الزيادة صفة للدار ودخلت تحت الوصية « لزمنا ما صار إليه أبو حنيفة من أن الغاصب إذا استعمل الأعيان المغصوبة في دار ابتناها على عرصته المملوكة ، صارت الأعيان المغصوبة صفةً لملك الغاصب ، حتى لا تُنْتَزع ، وإنما يلزمُ بدلها ، لأنه فوتها على مالكها[2] » .

وقد يبدو في هذا شيء من التناقض حيث احترم هناك مال الغاصب ووفره على صاحبه ،ولم يجعل الصبغَ ملكاً لصاحب الثوب ، وهنا يقول بنزع الأعيان المغصوبة من بناء الغاصب الذي بناه على عرصته .

وفي الحق لاتناقض ، فهو هنا يهتم بحماية المال من الغصّاب ، ولذا قال برد عينه إلى صاحبه ، مهما كلف الغاصب ، وهناك توفر لكل منهما عين ماله وهذا مايتجه إليه إمام الحرمين ، توفير عين المال لصاحبه .

ــ وقد مضى في فصل سابق رأيُ إمام الحرمين في حريم الأملاك وإشاراتٌ إلى اهتمامه بحماية الأملاك الخاصة ، استجابة للشرع ، مما يوفر للمجتمع الأمن والأمان[3] .

---

(١) النهاية : ٤٢/٤ وجه .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) فقرة ٣٤٤ من هذا البحث .

٤٢٧ ـ ولعل مما ينبغي أن نشير إليه أن إمام الحرمين جعل من الواجب على الإمام مراجعةَ العلماء والوقوفَ عند أمرهم ونهيهم ، والأولى بنا أن نترك الكلام له رضي الله عنه ، فنسمع نص كلامه إذ يقول :

« على الإمام وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر ؛ فإنهم قدوة الأحكام وأعلامُ الإسلام وورثةُ النبوة ، وقادةُ الأمة ، وسادة الملة ، ومفاتيح الهدى ، ومصابيحُ الدجى ، وهم على الحقيقة أصحابُ الأمر استحقاقاً ، وذوو النجدة مأمورون بارتسام مراسمهم . . . والانكفاف عن مزاجرهم . . فالمتبَّعون هم العلماء ، والسلطان نجدتُهم وشوكتهم وقوتُهم وحراستُهم ، وعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله ، والغرض الذي نزاوله كنبيّ الزمان ، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي ، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي[1] » ويظل يطنب في وصف العلماء ومنزلتهم من الأنبياء إلى أن يقول « بل إن الشريعة انتهت إلى العلماء كاملة محكمة ، لا نقص فيها ولا احتمال نسخ » وبعد هذا كله يقول : « إنه لا يُكمل للعلماء حقَّهم أخذاً بالتواضع ».

والذي يلفت النظر هنا أنه يطلب من الإمام أن يرتسم مراسم العلماء ويسمعَ لهم ، مع أنه اشترط في الإمام أن يكون مجتهداً ، وجعل الاجتهاد صفة لازمة لمن يختار للإمامة .

فكيف يكون الإمام مجتهداً ويلزمه طاعة العلماء ؟؟ فأين اجتهاده ؟

لو قال : يراجع العلماء ، أو يستشير العلماء ، لم يكن الأمر مشكلاً !!
لكنه يقول : يجب على الإمام أن يطيع العلماء ، وينكفَّ عن مزاجرهم ، فكيف هذا ؟؟

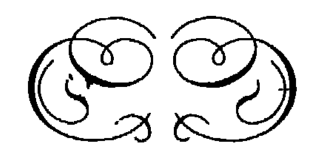
ويبدو أن الإجابة على هذا السؤال أو التوفيق بين هذا وذاك لا يكون إلا

---

(١) الغياثي : فقرة : ٥٤٠ .

باعتبار أن ما قاله هناك من ضرورة اتصاف الإمام بالاجتهاد هو ما يجب أن يكون ، وأما ما قاله هنا من وجوب طاعة الإمام للعلماء ، فهو الكائن ، بمعنى أن إمام عصره ، الحاكم على أيام إمام الحرمين لم يكن من أهل الاجتهاد ، فلزمته طاعة العلماء ، فمادام قد وثب إلى مقعد الإمامة ، وتربع فيه فعلاً ، ولم يتحقق فيه شرط الاجتهاد ، فيجب عليه أن يطيع العلماء أهل الاجتهاد . .

ويبدو لنا أيضاً أن الحاكم الذي توافر له شرط الاجتهاد مطالب بأن يراجع ويستشير العلماء ، فهم أهل الحل والعقد ، ولا يعفيه من مشاورتهم تحقق شرط الاجتهاد فيه ، والفرق بينه وبين من لم يتحقق فيه شرط الاجتهاد هو الفرق بين المتبع المطيع ، والمراجع المشاور ، وهو فرق ـ لاشك ـ كبير .



الفصل الثالث

المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الحكم في الإسلام

٤٢٨ ـ نوجز هنا في كلمات المبادئ الأساسية التي رأيناها تلوح وراء المسائل التي عرضناها ، أو عرضها إمام الحرمين في هذا الباب ، والتي تمثل المبادىء التي يراها رضي الله عنه أساساً لنظام الدولة المسلمة .

٤٢٩ ـ وفيما يلي عرضٌ لهذه المبادىء :

أ ـ الحاكم يستمد سلطاتِه وقوتَه من المحكومين ، وبلغة العصر : الأمة مصدر السلطات ، بمعنى أنها تختار الحاكم ، وبهذا الاختيار يحكم ويستولي ، لابقداسة تُضفىٰ عليه من نسب أو حسب ، ولا بعصمة تجب له ، ولا بحق إلهي يرثه .

ب ـ الحاكم في الدولة الإسلامية ليس مشرعاً ، فمصدر الشرع المعصوم ﷺ ، وعلى الحاكم التنفيذ ، تنفيذ ما أقره الشارع ، والدستور موجود محفوظ لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه .

جـ ـ الحاكم ليس مستبداً منفرد الإرادة ، بل عليه أن يؤامر العلماء ، علماءَ الدين ، ويشاورَهم إذا كان من أهل الاجتهاد بأن تحققت فيه شروطه وبلغ منصبه .

وعليه أن يطيعهم ، ويرتسم مراسمَهم ، وينفذ أوامرَهم إذا لم يكن قد بلغ مبلغ الاجتهاد ، ولم تتحقق فيه شروطه .

د ـ يمثل علماءُ الدين رجالَ الفقه القانوني والدستوري في عصرنا ، فلهم الرأي الذي يُسمع ويُتبع في شرعية تصرفات الحاكم وأحكامه ، وبلغة العصر : في دستورية القوانين ، فهم أهل الحل

والعقد الذين يقدِّرون لفروع المسائل والقضايا ـ إذا لم تكن منصوصة ـ حكمَها ، وإليهم فصلُ الخطاب في كل ما يتصل بالتشريع .

هـ ـ حرية الأفراد مصونة لا تمس إلا في حدود ما يحكم به الشرع ، أو بلغة العصر : في حدود القانون .

وعلى هذا لايجوز استحداثُ عقوبات لم ينص عليها الشرع ، وإذا كانت العقوبة منصوصة شرعاً لا تجوز الزيادة فيها عن نص الشرع ، فإن ذلك انسلال من ربقة الدين ، وخروج عن الملة ، وليحذرِ الحاكم اتباعَ هواه وموافقةَ من « جوز التأديبَ بالقتل في ضبط الدولة وإقامة السياسة ، فهذا إن عُهد ، فهو من عادة الجبابرة ، وإنما حدثت هذه الأمور بعد انقراض عصر الصحابة رضوان الله عليهم[1] » .

و ـ أموال الناس محترمة كحرمة ملاكها ، لا يجوز مصادرتها عقوبةً ، ولا يجوز تطرق أيدي الحكام إليها من غير ضبط .

ز ـ الدولة الإسلامية ليست نظاماً شُرطياً قضائياً يقوم على الضبط والتنظيم من غير رعاية نواحي المجتمع الأخرى ؛ فهي تحفظ على الفرد عقيدتَه بتهيئة المناخ الملائم ، والدعوة المخلصة الصادقة ، والحماية من المبتدعين والمضللين ، وهي ترعى المحاويج بما هو ركن من أركان دستورها الخمسة ، وترعى الضعاف بالولاية والوصاية والرعاية ، ثم هي تخاطب أفرادها لا بلسان القانون وسوطه ، بل بروح الشرع ، أو قل : إن قانونها لايستثير في الناس مكامن الرهبة من الشرطي أو الرغبة فيما في أيدي الحاكم ، وإنما يقوم قانونها على

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٥٦ .

مخاطبة الضمير ، واستثارة الرغبة في رضىٰ الله والسعادة بطاعته والأمل في ثوابه ، وهنا نذكر كلمة مضيئة للفيلسوف المسلم محمد إقبال : « إن مصير شعب من الشعوب لايتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الأفراد وقوتهم ، فالجماعة التي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد من الوجود تلاشياً تاماً ، إذ هو يجني قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعي ، ولكنه يفقد روحه[1] » .

ح - إن الإمامة الحقة الراشدة عبادة لا يجوز أن يتخلى عنها الإمام إذا لَمْ يوجد من يقوم مقامه .

ط - ليس من حق الحاكم أن ينيب غيرَه مكانه مهما كان هذا النائب موثوقاً به ، ومهما كانت الظروف التي تدعوه إلى الإنابة ، ولو كان ذلك للتفرغ من أجل العبادة .

ي - يجب على الرعية طاعةُ الإمام ، و أن يبادروا إلى ما يأمر به وينتهوا عما نهىٰ عنه « فلو ساغ مقابلة أوامره ونواهيه بما يوهي شأنه ويوهنه ، لما استتب له مقصد فيما يذره ويأتيه ، ولأفضى إلى عسر يتعذر عليه تلافيه ، ولما استقر لإمام طاعة في ساعة[2] » .

وواضح أن هذه الطاعة ليست مطلقة بلا حدود ؛ فذلك مفهوم من قولنا : إن الإمام منفذ وليس مشرعاً ، فأمره واجب الطاعة طالما ينفذ شرع الله ، فإذا عصى الله ، وانحرف عن شرعه ، فلا طاعة له .

---

(١) تجديد التفكير الديني : ١٧٤ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٨٢ .



البَابُ الرّابع

مَنزلة إمَام الحَرمين

٤٣٠ ــ تمهيد :

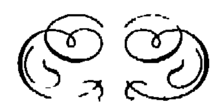
الآن بعد أن رأينا الأصول التي بنى عليها إمامُ الحرمين فقهَه ، ورأينا نماذج وصوراً من مسائله الفقهية ، وضحت لنا سمات فقهه وخصائصه ، كما رأينا موقفه من قضية الإمامة ونظام الدولة .

نستطيع الآن أن نرى منزلة إمام الحرمين في تاريخ الفقه الإسلامي ، وبعبارة أخرى : نستطيع أن نحدد مكانه في رحاب الفقه ومجاله . وهذا هو موضوع هذا الباب .

وسنتناول فيه ناحيتين :

أ ـ اجتهاد إمام الحرمين ؛ وذلك هو الفصل الأول .

ب ـ أثر إمام الحرمين في الفقه ؛ وذلك هو الفصل الثاني .



الفصل الأول
إمام الحرمين والاجتهاد

٤٣١ ـ سنحاول في هذا الفصل أن نحدد منزلةَ إمام الحرمين من حيث الاجتهاد ، ونبين درجةَ اجتهاده ، وذلك في ضوء ما قاله عنه الأئمة السابقون ، والفقهاء الدارسون للمذاهب ، والمؤرخون للفقه ، وفي ضوء ما قاله هو عن نفسه من اختياره للاجتهاد أو التقليد مما جاء في ثنايا كتبه ، ومما ظهر في مباحثه ، ونؤيد ما نصل إليه بمسائلَ ، ونماذجَ من فقهه .

ومن قبل ذلك نبين معنى الاجتهاد ، والمقصودَ بالمجتهد في عرف الأئمة والعلماء .

معنى الاجتهاد :

٤٣٢ ـ « الاجتهاد ـ في اصطلاح علماء الأصول ـ بذل الفقيه وُسعَه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية .

ويعرفه بعضُ العلماء بأنه استفراغ الجهد وبذلُ غاية الوسع ، إما في استنباط الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها[1] » .

وكأن الاجتهاد على هذا التعريف ضربان :

أحدهما : خاص بتطبيق الأحكام .

والضرب الثاني : خاص باستنباطها وبيانها .

« فأما الأول ، فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط ، ومعناه : أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي ، ولكن يبقى النظر في تعيين محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : « وأشهدوا ذَوَيْ عدلٍ منكم» وثبت عندنا معنى العدالة

---

(١) أصول الفقه لأبي زهرة : ٣٦٥ .

شرعاً ، افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة[1] » .

وأما الضرب الثاني ، وهو الذي يسمى الاجتهاد الكامل (فثلاثة أنواع)

أحدها ـ « المسمى تنقيح المناط ، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص فينقح بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى . . . . وهو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر .

والثاني ـ المسمى بتخريج المناط ، وهو راجع إلى أن النص الدالّ على الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أُخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد القياسي .

والثالث ـ هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ، لأنه ضربان :

أحدهما ـ مايرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص ، كتعيين نوع المِثل في جزاء الصيد ، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات ، وما أشبه ذلك .

والثاني ـ ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه ، فكأن تحقيق المناط على قسمين : تحقيق عام ، وتحقيق خاص من ذلك العام[2] . . . » .

شروط الاجتهاد :

٤٣٣ ـ هذا عن مفهوم الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين ، وبقي أن نعرف الشروط الواجب توافرها في المجتهد ، أو التي يكون بها المجتهد مجتهداً .

يجمع الشاطبي هذه الشروط في براعة رائعة قائلاً : « إنما تحصل درجة

---

(١) الموافقات للشاطبي : ٥٧/٤ .

(٢) الموافقات : ٤ /٦٠ ، ٦١ .

الاجتهاد لمن اتصف بوصفين :

أحدهما - فهم مقاصد الشريعة على كمالها .

والثاني - التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها[1] » .

وقد فصل هذه الشروط الأصوليون فيما نقله إمام الحرمين عنهم في كتابه (الغياثي[2]) على النحو التالي :

١ - الاستقلال بالعربية .

٢ - معرفة ما يتعلق بالشريعة في آيات الكتاب ، والإحاطة بناسخها ومنسوخها ، عامها وخاصها .

٣ - معرفة السنن . . ، فمعظم آي الكتاب لايستقل دون بيان الرسول ﷺ ، ثم لايتقرر الاستقلال بالسنن إلا بالتبحر في معرفة الرجال .

٤ - معرفة مذاهب العلماء الماضين .

٥ - الإحاطة بطرق القياس ، ومراتب الأدلة .

٦ - الورع والتقوى .

ولكن إمام الحرمين لا يرضى بهذا ، فيقول بعد إيراده هذه الشروط :

« ونحن نذكر ما هو المختار عندنا في ذلك ، والله المستعان .

فالقول الوجيز في ذلك أن المفتي[3] هو :

المتمكن من درك أحكام الوقائع على يسير من غير معاناة العلم[4] » .

---

(١) الموافقات : ٤ /٦٧ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٥٧١ وانظر البناني : ٣١٢/٢ وأصول خلاف : ٢٥٦ وأصول التشريع : ٧٤ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٥٩٧ - ٥٨٠ .

(٤) من يتتبع كلام إمام الحرمين يدرك أنه لا يفرق بين المجتهد والمفتي في هذا الوضع

ثم يفصل هذا الإيجاز بقوله :

« وهذه الصفة تستدعي ثلاثة أصناف من العلوم :

أحدها : اللغة . ولا يشترط التبحر فيها حتى يصير الرجل علامة العرب

والصنف الثاني من العلوم : الفن المترجم بالفقه ، ولابد من التبحر فيه ، والاحتواء على قواعده . . . . .

والصنف الثالث من العلوم : العلم المسمى بأصول الفقه . ومنه يستبان مراتب الأدلة ، وما نقدم منها وما نؤخر . ولايرقى المرء إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن[1] » .

طبقات المجتهدين :

٤٣٤ ـ هذا عن مفهوم الاجتهاد ، وشروط المجتهد كما ارتآها الأصوليون ، وبقي أن نعرف طبقات المجتهدين .

« يقسم العلماء في أصول الفقه الفقهاءَ إلى مراتب سبع ، منها أربع يعدون مجتهدين ، والباقون يعدون مقلدين ، ولايرتفعون إلى الاجتهاد[2] » .

وسنعرض لطبقات المجتهدين الأربع فقط فيما يلي :

« الطبقة الأولى ـ وهي التي يسمى أصحابها المجتهدين المستقلين في الاجتهاد ؛ ويشترط فيهم الشروط التي ذكرناها كلَّها ، وهؤلاء هم الذين يستخرجون الأحكام من الكتاب والسنة ، ويقيسون ، ويُفتون بالمصالح إن رأوْها ، ويستحسنون ، ويقولون بسد الذرائع . وفي الجملة يسلكون كلَّ سبل الاستدلال التي يرتؤونها ، وليسوا فيها تابعين لأحد . . . ومن هؤلاء :

---

(١) الغياثي : فقرة : ٥٨١ .

(٢) أصول الفقه للإمام محمد أبي زهرة رحمه الله : ٣٧٥ وله أيضاً تاريخ المذاهب الفقهية : ١٢١ وما بعدها .

فقهاء الصحابة أجمعون ، وفقهاء التابعين ، والفقهاء المجتهدون : جعفر الصادق ، وأبوه محمد الباقر ، وأبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد ، والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وسفيان الثوري ، وأبو ثور[1] » .

الطبقة الثانية ـ ويسمَّوْن المجتهدين المقتبِسين ، وهم الذين اختاروا أقوال الإمام في الأصل ويخالفوه في الفرع ، وإن انتهَوْا إلى نتائجَ مشابهة في الجملة لما وصل إليه الإمام ، ولهم به صحبة وملازمة .

وقال ابن عابدين : إن من هذا القسم أصحابَ أبي حنيفة . . . ومن هؤلاء في المذهب الشافعي : المُزني ، وفي المذهب المالكي : عبد الرحمن بن القاسم ، وابن وهب ، وابن عبد الحكم . . . . ويتبين من هذا أن هذه الطبقة تتقيد بالمنهاج ، وتجتهد فيما اجتهد فيه الإمام ، وتخالفه أو توافقه ، وتجتهد فيما لم يعرض له الإمام من مسائل .

الطبقة الثالثة ـ المجتهدون في المذهب .

وهؤلاء يتبعون الإمام في الأصول والفروع التي انتهى إليها ، وإنما عملهم في استنباط أحكام المسائل التي لا رواية فيها عن الإمام ، وهؤلاء هم الذين قالوا : إن عملهم في الاجتهاد هو تحقيق المناط ، أي تطبيق العلل الفقهية التي استخرجها سابقوهم فيما لم يعرض له السابقون من مسائل ، وليس لهم أن يجتهدوا في مسائل قد نص عليها في المذهب إلا في دائرة معينة ،وهي التي يكون استنباط السابقين فيها مبنياً على اعتبارات لا وجود لها في عرف المتأخرين .

الطبقة الرابعة ـ المجتهدون المرجِّحون .

وهؤلاء لا يستنبطون أحكام فروع لم يجتهد فيها السابقون ولم يعرفوا حكمها ، كما أنهم لا يستنبطون أحكام مسائل لا يعرف حكمها ، ولكن

---

(١) المصدر السابق نفسه (أصول الفقه) .

يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطها لهم علماء الطبقة السابقة[1] » .

٤٣٥ ــ وبعض الأصوليين يرتبون المجتهدين على نحو آخر ، لا يختلف كثيراً عن ذلك ، فيقولون :

إنهم على طبقات ثلاث :

« الأولى : المجتهد المطلق . وهو الذي يستنبط الأحكام من نصوص الشرع ولايتقيد بطريق غيره .

الثانية : مجتهد المذهب ـ وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها على نصوص إمامه في المسائل ، والمراد بنصوص إمامه ماورد عنه في المسائل وأيضاً قواعده وشروطه في الاستدلال ، أي قواعده الأصولية .

الثالثة : مجتهد الفتيا ـ وهو المتبحر في مذهب إمامه ، المتمكن من ترجيح قولٍ له على آخر أطلقهما[2] » .

٤٣٦ ــ وقد أشار إمام الحرمين إلى علاقة المجتهد بالمذهب ، بما يفهم منه أنه يجعل المجتهدين طبقتين : طبقة المجتهدين المستقلين اجتهاداً مطلقاً ، وطبقة المجتهدين داخل المذهب . وذلك فيما حكاه عنه النووي رضي الله عنهما قال : « وقد قال إمام الحرمين في باب ماينقض الوضوء من (النهاية) : إذا انفرد المزني برأي ، فهو صاحب مذهب ، وإذا خَرَّج للشافعي قولاً ، فتخريجه أولى من تخريج غيره ، وهو ملتحق بالمذهب لا محالة . وهذا الذي قاله الإمام حسن ، لاشك أنه متعين[3] » .

---

(١) أصول أبي زهرة : ٣٧٩ ـ ٣٨١ بتصرف .

(٢) جمع الجوامع للسبكي بشرح الجلال المحلي : ٢/٣١٥ .

(٣) المجموع : ١/١٢٠ وانظر النهاية تجد النص فيها بتمامه : ١ ورقة ١٢ وجه .

فهو يرى أن انفراد المزني ، وعدم التزامه بالتخريج على قواعد مذهب الشافعي يجعله صاحب مذهب ، أي مجتهداً مستقلاً . أما إذا خرج أقوال الشافعي ، فهو مجتهد مذهب .

حول أصول المذاهب :

٤٣٧ ــ والآن قد عرفنا معنى الاجتهاد ، وشروطه ، وطبقات المجتهدين . فأين مكان إمام الحرمين بين المجتهدين ؟ هل تحققت له شروط الاجتهاد كاملة فصار المجتهدَ المطلق ؟

أم هو مجتهد مذهب ؟ أم مجتهد فتيا ؟

مازال أمامنا قبل أن نجيب أمر آخر ، وأعني به مناقشة المقصود بقولهم « مجتهد مذهب » :

إن القائلين بذلك يعنون بهذا الاصطلاح ـ كما أشرنا ـ أن المجتهد يستنبط الأحكام التي لم ينص عليها إمامه على طريقته في الأصول ، أي على قواعد مذهبه ، أي على أصول مذهبه .

ولكنا نتساءل : هل تختلف أصول مذهب عن أصول مذهب آخر ؟

يبدو لنا أن الفرق بين أصول مذهب ومذهب ، أمر لا يكاد يوجد ؛ فأصول الفقه هي أدلته ، وأدلته الفقه واحدة عند أهل السنة جميعاً[1] ، فهم متفقون عليها حقيقة وشكلاً ، أعني عدداً وترتيباً ، فهم جميعاً يرتبونها على النحو التالي :

القرآن ، السنة ، الإجماع ، الرأي ، على تفصيل في الرأي ، واختلاف في الأسماء لا في المسميات .

قال أستاذنا الشيخ علي الخفيف : « الخلاف بين الأئمة الأربعة

---

(١) باستثناء الظاهرية .

وأصحابهم ليس بالخلاف الذي يرجع إلى الأصل والأساس ، فقد تبين أن أصولهم واحدة ، وإنما هو خلاف يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير ، ووسائل ذلك عندهم ، فكلهم يعمل بالكتاب ، وبالسنة ، وبالإجماع ، وبالقياس ،وبالاستحسان ، وبالمصالح المرسلة ، وبالاستصحاب ، على الوضع الذي شرحناه وفصلناه فيما سبق . ثم ليس العمل بالعرف وسد الذرائع إلا عملاً بضرب من المصالح في الواقع[1] » .

ثم يستمر في توضيح رأيه . وتأكيده ، فيقول :

« وعلى هذا فخلاف أبي حنيفة مع أصحابه لايختلف في وسائله ، وأساسه عن خلافه مع الشافعي ، أو خلافه مع مالك ، إذا مادققنا النظر ، وحققنا أسباب الخلاف .

ولم يكن انضمام أصحاب أبي حنيفة مثلاً إليه إلا نتيجةً لمصاحبتهم إياه ، وأخذهم الفقه عنه ، وقيامهم بنشر آرائه وبيانها للناس ، وإبداء آرائهم معها ، ألا ترى أن الشافعي كان يعد في بداية أمره تابعاً لمالك . . . . . . وكذلك الحال في كثير من الفقهاء كأبي ثور ، إذ كان في بداية أمره شافعياً ، وكذلك الطبري وغيرهما[2] » .

وقد قرر الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله شيئاً قريباً من هذا . حين قال :

« وفي الحق ان فقهاء المذاهب الأربعة لم يخالفوا الشافعي في الأدلة التي قررها ، وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، إن هذه الأصول مجمع عليها ، والزيادة عليها موضع خلاف بينه وبين أكثرهم[3] » وقال أيضاً : « إن الاختلاف لايتناول الأصول ، ولكنه اختلافٌ في الفروع[4] » .

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء : ٢٨٧ .

(٢) المرجع نفسه : ٢٨٨ .

(٣) أصول الفقه : ١٧ .

(٤) تاريخ المذاهب الفقهية : ٨٥ .

٤٣٨ ـ وفي الواقع وعند التحقيق نرى الخلاف ضيئلاً جداً ، فكثيراً ما يكون الخلاف لفظياً ، فالاستحسان الذي شنع عليه الشافعي هو الاستحسان بمعناه اللغوي ، وهو في الواقع غير الاستحسان الذي يقول به الحنفية وهو « ليس إلا الأخذ بدليل معين في مسألة عُدولاً عن أصلٍ عام ، أو عن دليل آخر لسبب شرعي اقتضى ذلك ؛ فهو ليس بدليل خاص ، ولكنه خُطة من خُطط الاستدلال ، وهو بالنسبة إلى معناه الأول ـ وهو استثناء جزئية من حكم كلي ـ لا خلاف فيه بين الفقهاء عامة ؛ فإن الأحكام الكلية التي استثني منها مسائل جزئية ـ كثيرة في كل مذهب من مذاهبهم .

وبالنسبة إلى معناه الثاني ـ وهو ترجيح قياس خفي على آخر جلي لقوة الأول ـ يخالف فيه من أنكر القياس كلية ، وليس ينكره جميع مثبتي القياس .

وعليه يكون ما يترتب على الاستحسان من اختلاف في الأحكام بين الفقهاء إنما يرجع إلى اختلافهم في النظر ، وتحقيق المعارضة بين الدليلين ، واستثناء مادل عليه أحدهما مما دل عليه الآخر ، أو ترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر ، وقد تتفق الأنظار فلا يكون بينهم خلاف ، كما في إباحة السلم استثناء من بيع المعدوم ، فقد ورد أن الرسول ﷺ : نهى عن بيع المعدوم ، وورد أنه رخص في السلم ، فكان السلم مستثنى من النهي عن بيع المعدوم لدليله[1] . . . »

« وأكثر مايعتمد عليه الاستحسان ـ المصلحة المرسلة ، فهو إذاً ليس مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع[2] » .

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء : ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الشيخ علي حسب الله ـ مد الله في عمره ـ ١٣٢ .

فكما قلنا : عند التمحيص نرى أن الاختلاف سببه عدم تحديد مفهوم اللفظ .

« . . فمن سياق الأدلة التي سيقت للشافعي . يتبين أن الشافعي يبطل الاستحسان المبني على المصلحة المجردة ، ويبطلُ اعتبارَ المصلحةِ أصلاً بذاته ، ويظهر أنه كان يُطلَقُ الاستحسان في عصر الشافعي وفي مناظراته على ما يشمل المصلحة . وقول مالك رضي الله عنه : « الاستحسان تسعة أعشار العلم » يشمل المصلحة ، وما اصطلح عليه من بعد ذلك في الاستحسان المالكي ، ولذلك كان الشافعي كما يروىٰ عنه يقول : «الاستحسان قول بالتشهي» وإن من قال بالاستحسان مؤداه أن يقول : إن الله ترك الإنسان سدى ، أي من غير أن بين له وجه المصلحة .

ولانرى أن الاستحسان الذي أبطله الشافعي ينطبق على الاستحسان الحنفي ، لأن الاستحسان الحنفي ليس أخذاً بالاستدلال المرسل ، ولابالمصلحة المرسلة ، بل هو عدول عن دليل معتبر مجمع عليه عند جمهور الفقهاء إلى دليل أقوى منه ، وهو مشدود دائماً إلى الأدلة المعتبرة عند الشافعي[1] » .

فهذا نموذج لاختلاف الأئمة في أصل من الأصول ؛ نسمع من يقول : الحنفية والمالكية يأخذون بالاستحسان ، والشافعية يرفضون الاستحسان ويشنون الغارة عليه ، ولكن رأينا مما عرضناه أن هذا غيرُ ذاك ، وأن الاستحسان الذي يقول به الحنفية مشدود دائماً إلى الأدلة المعتبرة عند الشافعية .

٤٣٩ ــ نريد بما تقدم أن نثبت أن أصول المذاهب الأربعة واحدة ، وأن الخلاف بينهم يرجع إلى الفهم والوزن والتقدير ، ووسائل ذلك عندهم .

---

(٢) أسبوع الفقه الإسلامي : ٣٦٢ .

بل إن أستاذنا الخفيف ـ رحمه الله ـ يقول « إن الخلاف بين الزيدية وبين الأئمة الأربعة لا يغاير خلاف بعضهم مع بعض ؛ لأن أصول الزيدية لا تكاد تختلف عن أصولهم[1] » .

والخلاف الحقيقي الذي يكون في الأصول هو الخلاف بين الجعافرة من الشيعة وبين باقي الأمة ، ذلك أن « منهم من يعتبر أقوال أئمتهم حجة يجب العمل بها ، ومنزلتها من منزلة السنة ، سواء أكان ذلك نتيجة لقول الأكثرين منهم : إن الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد استودعهم مالم تدعه الحاجة إلى بيانه ، أم لقول الأقلية : إنهم يلهمون أحكام ما لم تَدْعُ الحاجة إلى بيانه في العصور السابقه ، وإن هذا الإلهام ضرب من الوحي ، أو مُنَزَّلٌ منزلته ، وإنهم معصومون فيما يبينونه للناس من ذلك .

وهذا الضرب من الخلاف يعد خلافاً في الأصل ؛ ذلك لأن جمهور المسلمين لا يعدون أقوال أئمتهم حجة ، ولايرتفعون بها عن أي قول لمجتهد أو فقيه أياً كان ، ولذا كان ما يرجع إلى هذا من اختلاف الأحكام اختلافاً مذهبياً تتعدد به المذاهب . أما اختلافهم مع الأئمة فيما عدا ذلك فهو اختلاف في الوزن والنظر شأنه شأن الخلاف بين الأئمة الأربعة بعضهم مع بعض[2] » .

وهكذا نرى شقة الخلاف تضيق وتضيق حتى تنعدم بين الأئمة الأربعة تقريباً ، وتكاد تنعدم بين الجمهور وبين بعض فرق الشيعة وتضيق بينه وبين بعضها الآخر .

بل إن هناك ملحظاً آخر يضيق الخلاف ، بل يقول بانعدامه ونعني بذلك « أن جميع المسلمين يرون أن الحكم لله وحده ، وأن هذه الأدلة أو الأصول أو المصادر على أي وضع سميت ـ ليست إلا طُرقاً لتعرف حكم الله سبحانه

(١) أسباب اختلاف الفقهاء : ٢/٢٨٨ .
(٢) المصدر السابق نفسه .

وتعالى فيما يعرض من حوادث ، وإنما جميعها مُظهرةٌ له لامثبتة ، وأن اختلافهم في الواقع ليس إلا اختلافاً في الطرق والوسائل التي توّصل إليه .

فإذا لاحظنا ذلك[1] ظهر لنا أن الفقه الإسلامي ليس شيئاً سوى دراسة تلك الوسائل ، واستعمالها للوصول إلى تعرف حكم الله تعالى ، و أن هذه الدراسة تقتضينا ـ وقد اتحدت الغاية منها ـ أن تكون دراسة مقارنة وموازنة لا تختص بمذهب دون مذهب ، ولاتقتصر على آراء فريق دون فريق [2] » .

٤٤٠ ــ فإذا أضفنا إلى ماتقرر من وحدة أصول المذاهب ، وأن الخلاف بينها في الفروع أو في فروع الفروع . إذا أضفنا إلى ذلك أن أئمة المذاهب لا يكـادون يُحصـون عـدّاً ، وأن من ويصلت أقـوالهم ـ ولاأقـول مذاهبهم ـ مدونة مجموعة ـ نسبةٌ ضئيلة بجانب من عُرفت لهم آراء مستقلة ـ ولا أقول مذاهب ـ ومن هؤلاء : سعيد بن المسيب ، وعمر بن عبد العزيز ، والزهري ، والنخعي ، والحسن ، وعطاء ، والشعبي ، وميمون بن مهران وغيرهم من سادات التابعين ، ومن بعدهم نجد الثوري ، وأبا عبيد ، وابن

---

(١) ربما يقول قائل : إن الخلاف بين الأئمة في الأصول موجود ، فإن لم يكن موجوداً في عين الأصول ـ كما أثبتم ـ فهو موجود في الفهم والمآخذ والوزن والتقدير كما قلتم ، وكما هو واقع في كتب الأصول من اختلاف واضح في القواعد الأصولية ، وليس ذلك بالشيء الهين ، فعليه يترتب اختلاف كثير في الفروع .
وقد نقول لهذا القائل : نعم . ولكن إذا أمعنا النظر ، سنجد الخلاف في الروايات عن الأئمة أصحاب المذاهب ، ثم الاختلاف بين رجال المذهب الواحد ، بين بعضهم وبعض ، وبينهم وبين إمامهم ، وأثناء ذلك كثيراً ما يوافقون المذاهب المخالفة . إذا لاحظنا ذلك يبدو لنا أن القول بأن مجموعة من القواعد الأصولية متكاملة متماسكة تمثل مذهب فلان ـ قول قد لايسنده الواقع . . . ولو أتيح للباحث أن يطبق القواعد الإحصائية العلمية على قواعد الأصول ونسبتها إلى القائلين بها ، لثبت بدليل قاطع أن لا ارتباط بين هذه القواعد وقائل واحد على هيئة متكاملة .

(٢) أسباب اختلاف الفقهاء : ٢٨٩ .

جرير الطبري ، والأوزاعي ، وأبا ثور ، وابن خزيمة ، وابن المنذر وغيرهم كثير .

وإذا أضفنا ذلك تأكد لنا أن المذهبية والتمذهب شيء دخيل على شريعتنا ، أو بعبارة أخرى ، أخذ وضعاً أكبر من حجمه وقدره في الواقع ، وأن تحديد عدد المذاهب شيء لا أصل له .

٤٤١ ـ وهناك ملاحظة يحسن أن نسجلها في هذا الموضع وهي : أن هناك قضايا عامة ، تسود ثقافتنا في صورة بديهيات ، منها : أن مذهب أبي حنيفة مذهب الرأي ، وأن مذهب الشافعي رضي الله عنه مذهب الحديث ، ولكن هذه القضايا قد لا تكون بالغة الدقة ، أو ليست على إطلاقها ، ذلك أننا لاحظنا أن أبا حنيفة النعمان صاحب الرأي يأخذ بالحديث الضعيف ، ويترك الرأي[١] ، ويكفي مثالاً على ذلك ، ماشنع به أعداء الحنفية عليهم[٢] ، من أنهم يجيزون الوضوء بالنبيذ . وأبو حنيفة إذ قال بذلك أخذ بحديث ابن مسعود ليلة الجن . كما قدم حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس ، وأجمع أهل الحديث على ضعفه . وأصحابه يعملون بالمراسيل .

وربما كان أعجب من ذلك ماجاء في (البحر) للروياني إذ قال : « فرع آخر : إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس لا يحمل على التوقيف ، ويقدم القياس عليه .

وقال أصحاب أبي حنيفة يقدم على القياس ، ويحمل على التوقيف ، وهذا غلط ، لأنه يجوز أن يكون قاله عن اجتهاد . . . . .

---

(١) إعلام الموقعين : ٣١/١ ، ٣٢ وانظر كتاب « أبو حنيفة » لأبي زهره : ٢٦٨ وما بعدها . وانظر أيضاً أسباب اختلاف الفقهاء لأستاذنا علي الخفيف : ٩٣ ومابعدها .

(٢) مغيث الخلق لإمام الحرمين : ٥٨ وانظر طبقات الشافعية : ٣١٦/٥ .

فلا يجوز أن يحمل على التوقيف بالشك ، ولهذا فإنه لايصير حجة على من هو في زمانه من الصحابة ، بخلاف مالو رفع إلى رسول الله ﷺ[1] » .

فأصحاب الرأي لايقولون بالقياس في مقابلة قول الصحابي .

وفي جانب آخر نرى الشافعيَّ المطلبي القرشي ، الذي يُحتج بلغته ، والذي قال فيه الأصمعي : تؤخذ اللغة عن الشافعي ، والذي قال فيه ابن هشام النحوي : الشافعي كلامُه لغة يُحتج به . نرى هذا الإمام يُجري قوله تعالى . . . ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ « النساء : ٤٣ » على الحقيقة ، بينما يُجريه أبو حنيفة الفارسي الأصل على المجاز !! فمن كان أولى بالتصرف في المعنى وإدراك المجاز ؟

كما نراه لا يأخذ بالمراسيل على إطلاقها . وقد رأينا الشافعية يقدمون القياس على قول الصحابي في حين يقول الحنفية بالعكس .

يعنينا من هذه الملاحظة أنها تساعد فيما نحاوله من إثبات صعوبة الفصل بين المذاهب ، وطبع كل منها بخاتم يميزه عن غيره .

٤٤٢ ــ ثم رأينا الأئمة جميعاً يَنْهَوْن الناس عن اتباعهم ، والاستنان بهم ، ويدعونهم إلى البحث والاجتهاد . قال المزني في أول مختصره : « اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله ومن معنى قوله ، لأقرِّبه على من أراد مع إعلامه نَهْيَه عن تقليده وتقليد غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط فيه لنفسه[2] » .

وقد عقد ابن القيم فصلاً بعنوان « نهي الأئمة عن تقليدهم » نجتزىء منه بما يلي :

---

(١) ورقة ١١ ظهر .

(٢) مختصر المزني بها مش الأم : ٢ .

« قال الشافعي : مثل الذي يطلب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل ، يحمل حزمة حطب ، وفيه أفعى تلدغه وهو لايدري ، ذكره البيهقي .

وقال أبو داود : قلت لأحمد : الأوزاعي هو أتبع من مالك .

قال : لا تقلد دينك أحداً من هؤلاء ، ما جاء عن النبي ﷺ وأصحابه فخذ به ، ثم التابعيُّ بعدُ الرجلُ فيه مخيَّر . . . . .

وقال أحمد أيضاً : لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ، ولا الثوري والأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا . . . . . .

وقال بشر بن الوليد : قال أبو يوسف : لايحل لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا .

وقد صرح مالك بأن من ترك قول عمر بن الخطاب لقول إبراهيم النخَعي أنه يستتاب ، فكيف بمن ترك قول الله ورسوله لقول من هو دون إبراهيم أو مثله ؟[1] » .

وليس أشهر من قول الشافعي : إذا صح الحديث ، فهو مذهبي ، وإلا فاضربوا به عرض الحائط . وكان أبو حنيفة ينهى عن كتابة فتاويه « روي أنه رأى تلميذه أبا يوسف يكتب ما يقول ، فقال له : ويحك يا يعقوب ، أتكتب كل ما أقول ؟؟ إني قد أرى رأياً اليوم ، وأخالفه غداً ، وقد أرى الرأي غداً وأخالفه بعد غد[2] » .

فهذا النهي الثابت من الأئمة عن تقليدهم ـ لا شك ـ يحمل في ثناياه ، بل يصرح بأنهم لا يرضون التمذهب ، فهم المتَّبَعون يقولون : لاتتبعونا . فإن كنا نأخذ بأقوالهم ، فأولىٰ أن نتبعهم في عدم التمذهب .

---

(١) اعلام الموقعين : ٢/٢٠٠ .

(٢) تاريخ المذاهب لأبي زهرة : ٨٦ .

استمرار الاجتهاد :

٤٤٣ ـ فإذا تقرر أن أصول المذاهب واحدة ، وأن عدد الأئمة المجتهدين الذين لم تدَوَّن آراؤهم لا يحصى ، ومن دونت آراؤهم نَهَوْا عن تقليدهم . إذا تقرر ذلك يبقى السؤال : هل استمر الاجتهاد والمجتهدون على طول العصور ؟ أم انقطع الاجتهاد ؟ وأغلق بابه كما يقولون ؟

قال جمهور العلماء ، أو على الأقل طائفة كبيرة منهم : إن الاجتهاد الكامل قد ينقطع ، ويخلو منه زمان ، ولكن الحنابلة يخالفون في ذلك ، ويقولون : لا يصح ، ولا يمكن أن يخلو زمان من مجتهد يبلغ هذه الرتبة[1] .

وفي الحق أنه منذ القرن الثالث الهجري شُغل العلماء بتلك الثروة التشريعية الهائلة التي خلفها الأئمة السابقون ، فعكفوا عليها ـ إعجاباً بها وتقديراً لها ـ ترتيباً ، وتبويباً ، وتفريعاً ، وتخريجاً ـ ونال بعضُ الأئمة السعادةَ بنبوغ تلاميذَ له أُعجبوا بآرائه وأقواله ، واتخذوها لهم مذهباً ، وباهَوْا بها وفاخروا ، فكانت المناظرات بين أتباع الأئمة ، وَجَرَّت المناظرات التعصبَ والتحزب ، وبخاصة بين أتباع المذهب الشافعي وبين أتباع المذهب الحنفي ، فكان أن سيطرت المذهبية والتمذهب ، وانتشرت المذاهب ، وشُغل بها الباحثون ، واستقطبت أقوالُ الأئمة أفكارَهم ، فلم يرَوْا غيرَها ، أو لم يريدوا أن يَرَوْا غيرها ، إيثاراً للسلامة ، وخوفاً من الاتهام بالمروق والخروج على الأئمة .

---

(١) أصول الفقه للإمام محمد أبي زهرة رحمه الله : ٣٧٧

ولماذا يكون هذا الاحتمال وحده ؟ أليس من المعقول أن يكون بعضُهم قد آثر السلامة تورعاً وخشية واحتياطاً لدينه . وهو في هذا مقتدٍ بالأئمة السابقين الذين كانوا ـ ينْهَوْن الناسَ عن اتباعهم ، وكأني بهم رضي الله عنهم لو علموا أن المكلفين سيعملون بآرائهم بهذه الصورة ، لامتنعوا أن يقدموا فتوى واحدة ؛ فالناس يتقلبون في معايشهم عبادة ومعاملة وزواجاً وميراثاً وقصاصاً وقضاء ، يقولون : بهذا قال الشافعي ، أو قال أبو حنيفة ، أو مالك ، أو ابن حنبل ؛ ولو علموا رضي الله عنهم أن ذلك سيكون ـ يخيل لي ـ ما قالوا ما قالوه .

أقول : إن العلماء أضربوا عن الاجتهاد واكتفَوْا بالنظر في أقوال الأئمة ، إما خوفاً من الخروج على المذهب ، وإما تورعاً واحتياطاً لدينهم ، وإما لغير هذا وذاك ـ لأن الأئمة السابقين صادفوا أرضاً بكراً ، فغرسوا وأحسنوا الغراس ، وجاء من بعدهم فوجد الغراس مزهراً مثمراً ، ولم يجد له مكاناً لغرس جديد ، فعكف على ما كان يتعهده وينميه ويستثمره .

ومن هنا سميت هذه العصور التي تلت عصر الأئمة عصور التقليد .

٤٤٤ ـ ولكن هل معنى ذلك أن هذه العصور خلت من الأئمة المجتهدين ، كما قال الشافعية والحنفية ؟ أم أن الاجتهاد ظل مستمراً كما قال الحنابلة ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال لا تحتاج إلى قول من هنا أو هناك ، وإنما استقراءُ الواقع ، وبحث تاريخ الفقه والفقهاء في هذه العصور ـ هو الجواب .

ولا شك أن سلسلة الأئمة المجتهدين لم تنقطع ، ولم يخْلُ منهم زمان ، ربما لم يشع ذلك ـ كما أشرنا ـ لأن منهم من آثر السلامة أو فضل الاحتياط ، أو لأن مجال الاجتهاد قد أصبح محدوداً جداً ، فلم يكن من المتوقع أن يأتي فقيه يخرج بمجموعة أحكام متكاملة تخالف كلَّ ما قيل من قبل . إن ذلك لا يجوز عقلاً وعادة ، فمن حيث كان الأولون قد استوعبوا بآرائهم وأقوالهم كلَّ المسائل ، كان مجالُ الاجتهاد أمام من بعدَهم محصوراً ضيقاً في مسألة حدثت مع تغير أحوال الزمان ، أو في مسألة رأوا للحكم فيها وجهاً غير ما كان .

ومن هؤلاء الذين أثبت الواقع أنهم كانوا مجتهدين ، وشهد لهم العلماء وشهد لهم تاريخهم ، من هؤلاء من تطالعنا أسماؤهم في كتب التاريخ ، وكتب الطبقات . قال الذهبي فيما رواه عنه السبكي :

« كان ابن المنذر على نهايةٍ من معرفة الحديث ، والاختلاف ، وكان مجتهداً لا يقلد أحداً[1] » .

وقال السبكي : « المحمدون الأربعة محمد[2] بن نصر ، ومحمد بن جرير ، وابن خزيمة ، وابن المنذر من أصحابنا ، وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق ، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعي المخرجين على أصوله ، المتمذهبين بمذهبه ، لوفاق اجتهادهم اجتهاده[3] » .

فالاجتهاد المطلق لا ينافي الانتساب إلى مذهب . روى محمد

---

(١) و(٣) طبقات الشافعية الكبرى : ١٠٢/٣

(٢) توفي سنة ٢٩٤ وتوفي ابن جرير سنة ٣١٠هـ وابن خزيمة سنة ٣١١ وابن المنذر بعد سنة ٣١٦ .

الخضري رحمه الله عن شاه ولي الله الدهلوي عن السيوطي في شرح المهذب عبارة تقول : « إن الاجتهاد المطلق إذا كان مجتهد منتسب لا ينافي انتسابه إلى الإمام الذي انتسب إليه ، كما كان لأبي إسحاق الشيرازي وابن الصباغ وإمام الحرمين والغزالي[1] » .

ولا شك أن ابن تيمية ، والسيوطي ، وابن القيم ، وابن حزم ، وابن عبد الوهاب وابن تومرت ـ من المجتهدين كاملي الاجتهاد[2] .

فمع كل هاتيك الظروف ، ومع سيطرة التمذهب استمر الاجتهاد من علماء الأمة . لم ينقطع ، ولن ينقطع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

٤٤٥ ـ ومما يشهد بأن الاجتهاد لم ينقطع أن ابن القيم وهو من رجال القرن الثامن يبالغ في الشناعة على التزام مذهب معين ، وينادي بالتحرر من ذلك التمذهب[3] . قال : « وهذه بدعة قبيحة حدثت في الأمة ، لم يقل بها أحد من أئمة الإسلام وهم أعلى رتبة ، وأجل قدراً ، وأعلم بالله ورسوله من أن يُلزموا الناس بذلك ، وأبعد منه قول من قال : يلزمه أن يتمذهب بمذهب عالم من العلماء ، وأبعد منه قول من قال : يلزمه أن يتمذهب بأحد المذاهب الأربعة .

---

(١) تاريخ التشريع : ٢٨٣ .

(٢) انظر تجديد التفكير الديني في الإسلام للفيلسوف المسلم محمد إقبال : ١٧٥ وما بعدها ، ابن تيمية أحمد تقي الدين أبو العباس ٦٦١ ـ ٧٢٨هـ
ـ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعد ٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ .
ـ ابن القيم محمد بن أبي بكر أبو عبد الله ـ ٧٥١هـ .

(٣) وأحب أن أؤكد هنا أن أي حديث عن المذاهب والتمذهب ، وأثر ذلك في التفكير الفقهي الإسلامي ، إن أي حديث بهذا لا يحمل أبداً ـ معاذ الله ـ أيَّ غض من الأئمة الأربعة ـ رضي الله عنهم ونفعنا بعلمهم وبركاتهم ـ ولا أيَّ تهوين ـ حاشا لله ـ لعلمهم . هيهات هيهات أن يقول بذلك مسلم .

فيالله العجب ! ماتت مذاهب أصحاب رسول الله ﷺ ومذاهب التابعين وتابعيهم وسائر أئمة الإسلام ، وبطلت جملةً إلا مذاهبَ أربعةِ أنفس فقط من بين سائر الأئمة والفقهاء ، وهل قال ذلك أحد من الأئمة أو دعا إليه ، أو دلت لفظة واحدة من كلامه عليه ؟؟

والذي أوجبه الله تعالى ورسوله ﷺ على الصحابة والتابعين وتابعيهم هو الذي أوجبه على من بعدهم إلى يوم القيامة ، لا يختلف الواجب ولا يتبدل ، وإن اختلفت كيفيتُه أو قدره باختلاف القدرة والعجز . . .

ومن صحح للعامي مذهباً قال : هو قد اعتقد أن هذا المذهب الذي انتسب إليه هو الحق ، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده ، وهذا الذي قاله هؤلاء لو صح ، للزم منه تحريمُ استفتاء أهل غير المذهب الذي انتسب إليه ، وتحريم تمذهبه بمذهب نظير إمامه أو أرجح منه ، أو غير ذلك من اللوازم التي يدل فسادها على فساد ملزوماتها[1] » .

٤٤٦ ـ ومن رجال العصور المتأخرة المجتهدين الذين هاجموا التقليد ـ سلطانُ العلماء العزُّ بنُ عبد السلام[2] ، والإمام أبو شامة[3] ، قال ابن عبد السلام رضي الله عنه عن المقلدين : « ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه ، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ، وهو مع ذلك يقلده فيه ، ويترك من شهد له الكتابُ والسنة ،

---

(١) إعلام الموقعين : ٤/٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٢) العز بن عبد السلام عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن ابن محمد ابن مهذب السلمي شيخ الإسلام توفي ٦٦٠هـ (طبقات الشافعية : ٨/٢٠٩)

(٣) أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان شهاب المقدسي الدمشقي : ٦٦٥هـ (طبقات الشافعية : ٨/١٦٥) .

ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلَّده » ثم قال : « لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقيد بمذهب ، ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ، ومتعصبوها من المقلدين ، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بُعد مذهبه عن الأدلة ، مقلداً له فيما قال . كأنه نبي أُرسل ، وهذا نأيٌ عن الحق ، وبعدٌ عن الصواب لا يرضى به أحد من ذوي الألباب » .

وقال الإمام أبو شامة :

« ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر على مذهب إمام ، ويعتقدَ في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة ، وذلك سهل عليه إذا حصل العلوم المتقدمة ـ وسائل الاجتهاد ـ وليجتنب التعصبَ والنظرَ في طرائق الخلاف المتأخرة ؛ فإنها للزمن مضيعة ولصفوه مُكدرة ، فقد صح عن الشافعي أنه نهى عن تقليده[1] » .

فهذا مع ما قدمناه يثبت أن الاجتهاد لم ينقطع ، والدعوة إليه لم تنته ، وإن كان ذلك ـ ولا شك ـ بقَدَر .

الأئمة يشهدون لإمام الحرمين بالاجتهاد :

٤٤٧ ـ وبعد أن عرفنا معنى الاجتهاد ، وشروطَ المجتهدين ، وثبت على ضوء ما تقدم أن الاجتهاد مستمر لم ينقطع ، وأن الانتساب للمذهب لا يمنع من الاجتهاد المطلق .

الآن ندرك أننا أصبحنا أكثر قرباً من السؤال الذي طرحناه سابقاً :

---

(١) مقارنة المذاهب : ٣ و٤ .

أين مكان إمام الحرمين بين المجتهدين ؟؟

ولعل من الأوفق أن نترك الكلام أولاً لأئمة كبار يجيبون عن هذا السؤال فهم بإمام الحرمين ـ لا شك ـ أخبر ، ولزمانه أقرب .

جاء في طبقات الشافعية الكبرى « قال إمام الحرمين : وكان أبو القاسم السياري يوماً اقتدى بوالدي في صلاة الصبح ، وقد سبق بركعة ، فلما قضاها . قال في دعاء القنوت :

اللهم لا تعقنا عن العلم بعائق ، ولا تمنعنا عنه بمانع .

فقلت له : لا تقل هذا في دعاء القنوت .

فقال : أنت تخرج على كل أحد حتى على أبيك[1] » .

فهاهو معاصره يقول له : أنت تخرج على كل أحد ـ فهل للخروج على كل أحد معنى إلا الاجتهاد ؟؟ .

وربما كان من ذلك أيضاً ، ماروي أن إمام الحرمين كان كثير التعقب (للفوراني) مع أنه من أعلام الشافعية ، فقد عللوا ذلك بتحرر الإمام واعتماد (الفوراني) على النقل ، جاء في الطبقات : « والناس يعجبون من كثرة حط إمام الحرمين عليه ـ الفوراني ـ وقوله في مواضع من (النهاية) : إن الرجل غيرُ موثوق بنقله » قال السبكي : « والذي أقطع به : أن الإمام لم يُرد تضعيفَه في النقل من قبل كذبٍ ، معاذ الله ! وإنما الإمام كان رجلاً محققاً ، يغلب بعقله على نقله ، وكان (الفوراني) رجلاً نقالاً ، فكان الإمام يشير إلى استضعاف تفقهه[2] » .

---

(١) ٥/٧٥

(٢) ٥/١١٠ .

ويلفت النظر بلا شك ـ قولُه : كان رجلاً محققاً يغلب بعقله على نقله .

وربما كان أوضح مما تقدم ما قاله السبكي في تعليله لتحامل المغاربة على إمام الحرمين حيث قال : « إنهم يستصعبون مخالفة الأشعري ، ويرونها هُجْنة عظيمة . **والإمامُ لا يتقيد ، لا بالأشعري ، ولا بالشافعي ، ولا سيما في (البرهان) ، وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده ، وربما خالف الأشعريَّ** ، وأتى بعبارة عالية على عادة فصاحته ، فلا تحمل المغاربة أن يقال مثلها في حق الأشعري » .

ويضيف سبباً ثانياً فيقول : « **وربما نال من الإمام مالك** رضي الله تعالى عنه كما فعل في مسألة الاستصلاح ، والمصالح المرسلة وغيرها[1] » وبهاتين الصفتين يحصل للمغاربة بعضُ التحامل عليه ، مع اعترافهم بعلو قدره ، واقتصارهم لا سيما في علم الكلام على كتبه ونهيهم عن كتب غيره .

لعمري من لا يتقيد بالأشعري ، ولا بالشافعي وينال من مالك ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ **وبخاصة في أصول الفقه** : أيكون مقلداً ؟؟

ومما يشهد باعتناء المغاربة بكتبه أن شروح (البرهان) الثلاثة قام بها مالكيون من المغرب .

وربما كان أكثر صراحة في الاعتراف باجتهاد إمام الحرمين ما قاله أبو الحسن علي بن إسماعيل الصنهاجي المعروف بالإبياري في مقدمته لشرح البرهان ، قال : « وقد رأيت كتاب الشيخ الإمام إمام الحرمين الملقب بالبرهان من أجلِّ ما صنف في أصول الفقه ، لمكان مصنفه من العلم ، **وحرصه على التحقيق ، وميله عن التقليد** » .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى : ١٩٢/٥ ، ١٩٣ .

وقد سبق أن أشرنا إلى عبارة السيوطي التي رواها عنه ولي الله الدهلوي في (الإنصاف[1]) والتي جاء بها : إن الانتساب إلى المذهب لا يمنع من الاجتهاد المطلق كما عليه الأئمة : أبو إسحاق الشيرازي ، وابن الصباغ ، وإمام الحرمين ، والغزالي .

إمام الحرمين يقرر أنه مجتهد :

٤٤٨ ـ وأعتقد أن من حق إمام الحرمين علينا أن نفسح له ليسمعنا صوته في هذه القضية ، ليقول لنا عن نفسه بنفسه : إنه مجتهد يكره التقليد ، ويزري به وبأهله .

روى عنه الذهبي قوله : « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً ، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها ، وعلومَهم الظاهرة . . .[2] »

ومقصود هذه العبارة كما يقول السبكي : « أنه أنزل المذاهب كلها منزلة النظر والاعتبار ، غيرَ متعصب لواحد منها . بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان[3] » . ولا شك أن ما قاله السبكي في توجيه هذه العبارة هو الحق ، إذ لو كان ظاهرها مراداً لشنع عليه المشنعون .

٤٤٩ ـ وبعد مناقشته لنوع من الأخبار التي يقطع بكذبها ، وعرض الآراء المختلفة ، واختيار الرأي الذي يراه صواباً ، عقَّب قائلاً : « وحقنا أن

---

(١) فقرة ٤٤٤ من هذا البحث .

(٢) سير أعلام النبلاء : ١١ ورقة ٢٥٥ .

(٣) لطبقات الكبرى : ٣/٢٦٠ الطبعة الأولى غير المحققة .

نُحكِّمَ الأصول فيما نأتي ونذر ، ولا نسلك[1] بمسلك الحقائق ذباً عن مذهب[2] » .

كذا تحكيم للأصول والقواعد من غير التفات إلى مذهب .

٤٥٠ ـ ومع شافعيته ودفاعه عن مذهب الشافعي كأبيه ، حتى قيل عنه : « ولولا سدُّه مكان أبيه ، لأصبح مذهب الحديث[3] حديثاً[4] » .

مع ذلك يصرح بأنه لو وجد الحجة والبرهان في جانب غير الشافعي ، لا تبعه .

جاء في الجزء الثاني من (البرهان) في حديثه عن تعلق العوام بالمذاهب ، ومن يصح لهم أن يتعلقوا به ـ قوله : « إن الصديق أفضل من طلعت عليه الشمس بعد النبي ﷺ ، ثم اشتغال من بَعدَه بالسبر أوجب على العوام ألا يبتدروا مذهب الصديق رضي الله عنه ، مع علوّ منصبه وارتفاع قدره .

فإن قيل : يلزمكم على هذا أن توجبوا الاقتداء بمن بعد الشافعي من الأئمة على ما ذكرتموه .

قلنا : إن ثبت لأحد بعده من المزية والفضل ، وتهذيب ما لم ينتظم ،

---

(١) لعل المعنى ولا ننظم الحقائق نظمًا مخضعين لها دفاعاً عن مذهب ، وفي نسخة أخرى وتمزج بمسلك الحقائق .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٣٢ .

(٣) ومذهب الحديث اصطلاح أهل خراسان . إذا أطلقوا أصحاب الحديث يعنون الشافعية .

(٤) دمية القصر : ٢٨٦ .

وكشف ما لم يتبين ، فلا نناقض مسلك الطريقة[1] » .

وهكذا يؤكد بكل وضوح أن العبرة بالرأي وسلامته لا بالرجل ، يقول هذا مع أنه في ثوب دفاع عن مذهب الشافعي .

٤٥١ ــ وقريب من هذا ، مما يشهد بإنزاله المذاهب كلها منزلة النظر والاعتبار قوله في (الغياثي) عند الحديث عن نائب الإمام في القضاء ، وضرورة أن يكون مجتهداً . قال :

« فمن عَنَّ له من المقلدة أن مذهب الشافعي أرجح ، ومسلكه أوضح لأمور كلية اعتقدها ، وقضيةٍ لائقة بمقدار بصيرته اعتمدها ، فليس يعتقد إن كان معه مُسكة من العقل ، وتشوف إلى مقدمات من الفضل ـ أن إمامه تجب له العصمة عن الزلل والخطل . . . ، فما من مسألة تتفق إلا والمقلد يجوز أن يكون إمامه زالاً في معانيها ، وظهور الحق مع مخالفه فيها . وإنما الذي غلب على وهمه على مبلغ علمه وفهمه أن إمامه بالإصابة في معظم المسائل جدير ، فهذا غاية ما يدور في الضمير[2] » .

كذا . يؤكد أن المقلد ـ حتى المقلد ـ يجب أن يُجوِّزَ الزللَ على إمامه ، ولا يعتقد له العصمة ، وأن الحق قد يكون مع مخالفه .

٤٥٢ ــ ومما جاء على لسانه رضي الله عنه في هذا أيضاً ، بل هو أوضح من كل ما تقدم ، قوله وهو يتحدث عن كيفية أخذ الإمام من مال الأغنياء ـ عند الضرورة والحاجة إلى مالٍ لإ عداد الجنود وسد الثغور ـ فقد قرر أن أحداً قبله لم يتكلم في هذه المسألة ، وأخذ يبين خطورتَها قائلاً : « إنها

(١) فقرة : ١١٧٤ .

(٢) فقرة : ٤٢٣ .

غَمْرة تُغرق الجهول ، وتحير العقول[1] » . ويرى أن الخروج منها لا يكون إلا بتوفيق الله ، فكأنه على ذكر من قول سادتنا رضي الله عنهم : « إن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان » فيقول : « وما أراها تختص إلا من كان التوفيق مطيته ، والابتهال إلى الله طويته[2] » ثم يشرح وجه الخطورة في المسألة ، فيقول : « الخائض فيما انتهى إليه الكلام ـ إن لم يُعْصَم ولم يثبت منه القدم ـ بين شوفين عند الالتفات إلى طرفين ، فإن وقع نظره في الانكفاف عن الأموال ، التزم مصير الإسلام إلى أسوأ المصاير والأحوال ، وإن استرسل في إطلاق الأيدي في الأموال من غير اقتصاد ، انتصب إلى إحداث مطالبات كلية ، لا أصل لها في القضايا الشرعية ، وقد تقدم أن التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صَدَر فالهجوم عليها خطر ، ثم قصاراها ـ إذا لم تكن مؤيدة بمراسم الإسلام مؤيدة بموافقة مناظم الأحكام ـ ضرر[3] » .

ثم بعد الاستعانة بالله ، وتحديد الإشكال في المسألة وخطورتها يتقدم في جرأة فيقول : **« ولست أخاف إثبات حكم لم يدونه الفقهاء ، ولم يتعرض له الفقهاء ؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلفى مدوناً في كتاب ، ولا مضمناً لباب[4] » .**

ثم يؤكد أنه لا يدون في كتابه هذا أحكاماً ، ولا آراء سُبق بها ، فيقول :

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٧٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٧٧ .

(٤) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .

« ومتى انتهىَ مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام ، أحلتها على أربابها ، وعزيتها إلى كتابها[1] » .

وكأنه يخشى أن يخرج على ما عرف وشاع في مجتمه من التزام بآراء السابقين ، وكأنه يشعر بسيطرة التقليد ، وإحكام قبضته ، فيمهد لقوله ورأيه ، أو قل : يعلل ويسبب ويتلطف ، وكأنه يعتذر عن اجتهاده ، فيقول : « ولكن لا أبتدع ، ولا أخترع شيئاً ، بل ألاحظ وضع الشرع ، وأستثير معنى يناسب ما أراه ، وأتحراه . وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبةُ العلماء مُعَدَّة[2] » .

ويستمر يؤكد أنه لم يجاوز حدَّه ، وأنه لم يبتدع ، ولكنه متبع لأصحاب رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعليهم ، فيقول : « وأصحاب المصطفى ﷺ ورضي الله عنهم ، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة وأحكاماً محصورة محدودة ، ثم حكموا في كل واقعة عَنَّت ، ولم يجاوزوا وضع الشرع ، ولا تعدَّوا حدودَه ، فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع ، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة[3] » .

أليس هذا هو الاجتهاد كما رأينا مفهومه في أول الفصل ؟؟ أليس ملاحظة وضع الشرع ، واستثارة المعنى المناسب ؟ أليس هذا هو الاجتهاد ؟ .

ثم يعود فيكرر مؤكداً أنه متبع في هذا الاجتهاد وليس بمبتدع ، فيقول عن

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .

الرأي الذي يريد أن يثبته ، والحكم الذي يقول به : « . . . ولنجر فيه على ما جرى عليه الأولون إذ دُفِعُوا إلى وقائع لم يكونوا يألفوها ، ولم يُنقل لهم مذاهب ، ولم يعرفوها[1] » .

٤٥٣ ــ ومن هجومه رضي الله عنه على التقليد والمقلدين قوله وهو يتحدث في المسألة السابقة نفسها : « . . . فهذه التسببات قدمتها لتوطئة أمر مقطوع به عندي ، قد يأباه المقلدون الذين لا تقتضيهم نفوسُهم التحويمَ على الحقائق ، فضلاً عن ورودها ، وكلما ظهرت حقيقة ولاحت إلى دركها طريقة ، صبروا لجحودها . . .[2] » .

وواضح من بناء العبارة وصياغتها معاناته رضي الله عنه من هؤلاء المقلدين ؛ ينطق بذلك قولُه : « صبروا لجحودها » فكأنهم كانوا يطاولونه ، ويصاولونه ، ويصابرون على معاندته . عفا الله عنهم .

ثم يقول نافد الصبر من هؤلاء وعنادهم ، نافضاً يده منهم : « . . . فإن أبىٰ ـ المقلد ـ رأيي وادعى خلافَه تركته ودعواه ، ولن يفلح قط مقلدٌ يتبع في تقليده هواه[3] » .

ومن هذا أيضاً قوله تعقيباً على مارآه في مسألة من المسائل التي تفرد فيها برأيه : « نسأل الله تعالى التوفيق ، ونعوذ به من الانهماك في أوضار التقليد[4] » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٧٩ .
(٢) الغياثي : فقرة : ٤٠٢ .
(٣) الغياثي : فقرة : ٤٠٣ .
(٤) البرهان : فقرة : ٩٥١.

٤٥٤ ــ وقد نرى كلمة سريعة تجري على شباة قلمه ـ رضي الله عنه ـ ربما من غير قصد ، لكنها تكشف عن اتجاهه إلى الاجتهاد معتمداً على مصادر الشريعة ذاتها . من ذلك قوله وهو يتحدث عن حق الإمام في التنحي بعد البيعة قال : « وأنا الآن أذكر فصولاً مجموعة أنتحي فيها منشأ الحق وينبوعه[1] » .

هكذا . منشأ الحق وينبوعه !! وهل للحق منشأ وينبوع إلا مصادر الشريعة الأساسية .

٤٥٥ ــ سبق أن ذكرنا في أول الفصل الشروطَ الواجب توافرها في المجتهد ، وأن إمام الحرمين خالف في بعضها ، وذكرها على وجه آخر سجلناه هناك حيث موضعُه[2] ونذكر هنا فقط ما عقب به على تلك الشروط التي ذكرها . قال رضي الله عنه : « فقد تحقق لمن أنصف أن ما ذكرناه في صفات المفتين هو المقطوع به الذي لا مزيد عليه .

وإنما بلائي كله ـ حرس الله مولانا ـ من ناشئة في الزمان شدَوْا طرفاً من مقالات الأولين ، وركنوا إلى التقليد المحض ، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك النفس ، وابتغاء ثلَج الصدور ، فضلاً عن أن يشمروا للطلب ، ثم يبحثوا أو يحققوا . ثم إذا رأَوْا من لا يرى التعريج على التقليد ، ويشرئب إلى مدارك العلوم ، ويحاول الانتقاص من وَقْر الجهل ، نفروا نفار الأوابد ، ونخروا نخير الحمر المستنفرة ، وأضربوا عن إجالة الفكر والنظر ، وجنحوا إلى المطاعن على من يحاول الحقائق ، ويلابس المضايق ، وقنعوا من منصب

(١) الغياثي : فقرة : ٥٨٩ ، ٥٩٠ .

(٢) انظر فقرة : ٤٣٣ من هذا البحث .

العلماء بالرد على من يبغي العلم ، والترقي عن الجهالات ، والبحث عن حقائق المقالات[1] » .

فهذه الثورة الهائجة على المقلدة ، التي تنضح ألماً وغيظاً وضيقاً ، وكل لفظ من ألفاظها يفجر شحنات من العاطفة تملأ النفس ، وتهيج الانفعال ، وتكشف عما في الصدر ، كل كلمة ـ وما أحاشي منها كلمة ـ تنطق بما يعاني رضي الله عنه من هؤلاء المقلدين المعاندين ، ثم أظن أننا لسنا في حاجة إلى التنبيه إلى ما وصف به نفسه : « من لا يرى التعريج على التقليد ـ يشرئب إلى مدارك العلوم ـ يحاول الحقائق ـ يلابس المضايق » .

ولكن الذي ننبه إليه هو استعانته بـ (نظام الملك) : وذلك قوله : حرس الله مولانا : فكأنه يشكو إليه ، ويستغيث به .

ويوضح ذلك ، ويصرح به حين يقول :

« ولم أجمع فصولَ هذا الكتاب مضمنة بمباحثي واختياراتي إلا ومعولي ثقابةُ رأي سيدنا ومولانا ـ كهف الورى ، وسيد الدين والدنيا ـ واتقادُ قريحته المتطلعةُ على حجب المُغمَضَات ، وستور المُعوصات[2] » .

ويعنينا هنا أن ننبه إلى قوله : إنه لم يستطع أن يقول ما قال إلا أملًا في حماية (نظام الملك) وتحت رعايته ، ومعتمداً على حسن رأيه وجودة قريحته ، فهذا كلام صريح في أن التقليد كان آفة مسيطرة ، وكان حَجْراً مضروباً ، ولم يكن أحد بقادر على الخروج من استرقاقه للعقول ، واستعباده للأفئدة ـ إلا بالاعتماد على سلطة أمير أو حماية وزير .

(١) الغياثي : فقرة : ٥٩٠ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٥٩١ .

وما أظن أننا بحاجة بعد ذلك لأن نسمع من إمام الحرمين ـ وما زال بين أيدينا الكثير ـ وصفَه لنفسه بالاجتهاد ، والنفور من التقليد والمقلدين ، وإزراءه عليهم وشكواه منهم .

٤٥٦ ــ وبعد أن سمعنا شهادة العلماء والأئمة لإمام الحرمين بأنه مجتهد ، وبعد أن سمعناه رضي الله عنه يشنع على التقليد والمقلدة ، ويعلن أنه مجتهد بعد هذا ، بات ميسوراً الإجابة عن سؤالنا السابق :

أين مكان إمام الحرمين من الاجتهاد والمجتهدين ؟

ولكنا لاحظنا أن لإمام الحرمن كلاماً آخر في القضية ، وربما بدا أنه يتناقض مع ما سجلناه له من قبل ، مما جعلنا نبعُد عن السؤال خطوات ، بعد أن قربنا منه ، وسننصت إليه مرة أخرى ، وسنسمع قوله إنه ملتزمٌ بالمذهب لا يميل ولا يحيد ، ثم نحاول أن نوفق بين الكلامين لنرى سرَّ هذا الذي يبدو تناقضاً .

٤٥٧ ــ من ذلك مارواه عنه النووي رضي الله عنهما عند الحديث عن ردّ المصرّاة وعوض لبنها ، قال : « . . . ووراء هذه الأوجه الأربعة ـ على القول بأن التمر لا يتعين ـ وجه خامس من حكاية الشيخ أبي محمد ، واختلف في التعبير عنه ، فقال ولده إمام الحرمين وهو أعرف بمراده : ذكر شيخي مسلكاً غريباً زائداً على ما ذكره الأصحاب في طُرقهم ، قال : من أصحابنا من قال : يجري في اللبن على قياس المضمونات ، فإن بقي عينه ، ولم يتغير ، ردَّ عينه ، وإن تغير رد مثلَه ، فإن اللبن من ذوات الأمثال ، فإن أعوز المثل ، فالرجوع إلى القيمة . وقد أومأ إليه صاحب (التقريب) ، ولم يصرح .

وهذا عندي غلط صريح وتركٌ لمذهب الشافعي رحمه الله ، بل هو حيد عن مآخذ مذهبه ، ويبطل عليه مذهب الشافعي في مسألة المصراة . ولم يبق إلا الخيار ، فإن اعتمدنا فيه الخبر ، لم يبعد من الخصم حمله على شرط الغزارة مع تأكيد الشرط بالتحفيل . فهو إذاً هفوة غير معدودة من المذهب ، لا عود إليها[1] » .

ويستمر النووي معقباً فيقول :

« هذا ما ذكره الإمام في ذلك ، وهو أعرف بمراد والده . والأمر في تضعيفه كما ذكره ؛ فإن ذلك مجانب للحديث والمذهب[2] » .

والذي يلفت نظرنا هنا هجومُه على والده بسبب مخالفته للمذهب ، والخروجُ عليه في مسألة المصراة[3] ، ويعنينا أن تغليطه لوالده معتمدٌ على مخالفة المذهب ، ولو علل ذلك بمخالفة الحديث مثلاً ، لكان له وجهه ، أما التركيز على أنه تركٌ للمذهب ، فهذا ما نراه لا يتفق مع ما قاله من قبل .

---

(١) المجموع : ٢١٤/١١ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) والمسألة من مسائل الخلاف المشهورة بين الشافعية والحنفية ، ذلك أن حديث الرسول ﷺ يقول : « من اشترى شاة مصراة ، فإن صاحبها بالخيار ثلاثة أيام ، فإن كرهها ردها ، ورد معها صاعاً من تمر » .
فترك الحنفية العمل بالحديث ، وقالوا : له أن يرجع بنقصان العيب ، وليس له الخيار ، ولا يجب رد صاع من تمر أو طعام .
أما الشافعية ، فقد التزموا الحديث وأوجبوا رد صاع من التمر ، وعرفت المسألة كدليل لموقف الأئمة من خبر الواحد مع القياس . فالشافعية قدموا الحديث ، ولم يقيسوا اللبن على غيره من المضمونات ، والحنفية قدموا القياس ، فقاسوا اللبن على غيره ، وقالوا : يرد مثله ؛ فإذا تعذر يرد قيمته . (انظر أسباب اختلاف الفقهاء لأستاذنا علي الخفيف : ٧٣) .

٤٥٨ ــ ونراه رضي الله عنه أحياناً يلتزم بنص الشافعي ، ويتمدح بمذهبه ، فحين يقول : بأن زيادة الأعيان في الدار الموصى بها لا تدخل في الوصية ، لا يجد سنداً يعلل به كلامه إلا أنه يحاذر أن يصير إلى ما صار إليه أبو حنيفة من جعل هذه الأعيان صفةً للدار ، وليست أجزاء ، مما ترتب عليه القول بعدم نزع الأعيان المغصوبة من بناء الغاصب الذي أدخلها فيه[1] .

ثم يباهي بمذهب الشافعي فيقول : « وقد تخبط أصحاب أبي حنيفة ، فلا يليق بمذهب الشافعي مثلُ هذا[2] » .

٤٥٩ ــ ومن ذلك ما علق به على أقوال الأئمة في حكم الإثابة على الهبة المطلقة ، فبعد أن ذكر أقوال الأئمة ، وهي أربعة أقوال . قال : « وهذه الأقوال لا تُلفى منصوصةً ، وأنا أراها أوجه من أجوبة ابن سريج ، وليس يخلو كلام الشافعي عن الإشعار بمعظمها[3] . » .

فهنا الأقوال للأئمة ، وهو يحكيها ، ويرجحها على كلام ابن سريج ، ولكن بم رجح ؟؟ لم يستأنس إلا بما في كلام الشافعي من الإشعار بمعظمها فكأنه يستعين بما يُشعر به كلامُ الشافعي ، مجرد إشعار .

٤٦٠ ــ وأحياناً نراه يقطع برأي يخالف فيه رأيَ الأئمة وجماعةَ المذهب ، ثم يقول : هذا رأيي ، ولكن المذهب كذا ، وكأنه يقول : هذا رأيي ولكني أتبع المذهب .

والذي يؤيد هذا الاستنتاج هو ما قاله في المسألة الآتية :

---

(١) النهاية : ٢ ورقة ٤٢ وجه .

(٢) المصدر السابق نفسه .

(٣) النهاية : ٧/٤٦٤ ، ٤٦٥ .

قال في حكم الوصية فيما إذا أوصى بعبد معين لزيد ، ثم لم يتعرض لتلك الوصية ، وأوصى أيضاً بذلك العبد لعمرو . قال :

« أجمع الأصحاب في الطرق على أن العبد مشترك بين الرجلين إذا تمت الوصية ، فإن كل واحد منهما موصى له ، فيصيران فيه بمثابة واحدة ، وإذا ازدحم شخصان على هذه النسبة على عين ، اقتضى ذلك تشطيرها أسهماً[1] » .

هذا ما قاله الأئمة الأصحاب ، ولكنه رضي الله عنه يعقب قائلاً : « ومن لم يعتقد هذه[2] حسيكة في باب الرجوع ، فليس من الفقه على حظ ؛ فإنا إذا كنا نرى ارتفاع الوصية بالعلامات القريبة ، **فالوصية بكمال الموصَى به لغير الموصى له الأول في نهاية الظهور في قصد الرجوع عن الوصية الأولى**[3] » .

هكذا يرى ـ مخالفاً لإجماع الأصحاب ـ أن الوصية الثانية في هذه الحالة تعتبر رجوعاً عن الوصية الأولى ، بل يوضح رأيه قائلاً : « **إنها في نهاية الظهور في قصد الرجوع عن الوصية الأولى** » . ويؤكد هذا متسائلاً : « كيف لم تكن الوصية الثانية ، رجوعاً عن الوصية السابقة ؟؟؟[4] » .

ثم بعد هذا الرد لرأي جماعة الأصحاب يعود يبحث عن علة يصحح بها

---

(١) النهاية : ٣ ورقة ٨٦ ظهر .

(٢) الحسك نبات له ثمرة ذات شوك حاد ؛ ومنه : حسك السعدان . ومن المجاز : في صدره عليَّ حسكة ، أي عداوة . والمراد هنا : أن هذا كلام لا يشعر بثلج الصدر وبرد الحقيقة (القاموس والأساس) .

(٣) النهاية : ٣ ورقة ٨٧ وجه .

(٤) النهاية : ٣ ورقة ٨٧ وجه .

كلامَهم . وكأنه ـ كما قلنا ـ لا يرضى بالخروج على رأيهم فيقول :

« فهذا لا وجه في تعليله إلا أن الوصايا ثبت فيها أصلُ الازدحام ، فصار هذا قانوناً معتبراً ، وأصلاً في حكم المتفق عليه . وكل ما ظهر حملُه على الزحمة ولم يقترن به أمرٌ زايد على اقتضاء الزحمة ، فهو محمول عليها[1] » .

فكأني به لولا شافعيته ـ رضي الله عنه ـ ما بحث عن وجه يصحح به قولَ الأصحاب ، ولاكتفىٰ برأيه ووقف عنده .

٤٦١ ـ ومثل هذا أيضاً ما رأيناه منه من التزام آراء الأئمة قبله ، وخشيتِهِ من خلافهم ، فمع أنه يعلن أن رأيه مع أبي حنيفة ، فهو لا يصير إلى هذا الرأي ، مع تمنيه أن يكون قد قال بهذا الرأي أحدٌ قبله .

والمسألة التي نشير إليها هي : سجود السهو من أجل ترك تكبيرات صلاة العيد . فبهذا قال أبو حنيفة ، وبهذا قال إمام الحرمين ، وأعلن موافقته لأبي حنيفة إلا أنه عاد يحاول توجيهَ مذهب الشافعي .

والمسألة في كتابه (النهاية) على النحو التالي :

« . . . قال أبو حنيفة رضي الله عنه : على من ترك التكبيرات الزائدة في صلاة العيد السجودُ ، وكنت أود أن يصير إلى ذلك صائرٍ من أصحابنا ، من جهة أن التكبيرات الزائدة في صلاة العيد قريبةُ الشبه بالقنوت في الصلاة المختصة بالقنوت[2] » .

وهكذا يقرر في صراحة « كنت أود أن يصير إلى رأي أبي حنيفة صائر من أصحابنا[3] » .

---

(١) النهاية : ٣ ورقة ٨٧ ظهر .

(٢) جـ ٤ ورقة ١٦١ .

(٣) النهاية : ٤ ورقة ١٦١ ظهر .

ومدلول هذا ـ فيما نرى ـ شيئان .

- أنه يرى رأيَ أبي حنيفة .
- أنه يخشى أن ينفرد بهذا الرأي ، ولو سبقه أحد الأصحاب ، لقال به ، فكأنه يحاذر أن يبتدىء رأياً جديداً .

ومع ذلك ـ كما قلنا ـ راح يبحث عن وجهٍ يوجه به مذهبَ الشافعي ، من باب (ولكن) . وذلك إذ قال :

« ولكن ينقدح في ذلك فرقٌ لا بأس به ، وهو أن التكبير في يوم العيد من شعار اليوم ، ولذلك يستحب في الطرق والمساجد ، وفي أثناء الخطبة ، وفي الصلاة . فكأن التكبيرات ليست من خصائص الصلاة بخلاف القنوت ، ثم في السجود لترك القنوت آثارٌ عن الصحابة ذكر المزني بعضَها[1] » .

ويلفت نظرنا قوله : (فرق لا بأس به) . كما لفت نظرنا قوله : (ولكن) .

ومع ذلك فلا يملك المنصف نفسه من تسجيل إعجابه بذكائه ونفاذ بصيرته في إدراك هذا الفرق .

٤٦٢ ـ ومن المسائل التي يعلن رضي الله عنه تردُّدَه فيها ، وخوفَه من مخالفة الأئمة ، والتزامَه برأي من سبق ـ مسألة الموصي إذا مات ، ومات الموصى له قبل أن يحصل منه قبول ولا رد .

وقد أورد المسألة على النحو التالي :

« . . . فإذا مات الموصي ، ولم يتفق من الموصَى له قبول ولا ردّ حتى مات ، فمذهب الشافعي أن وارث الموصَى له له الخيار : إن شاء قبل ،

---

(١) المصدر السابق نفسه .

وإن شاء ردها .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : تلزم الوصيةُ بموت الموصَىٰ له ، وهذا في نهاية الضعف ، . . . . . . وكان ينقدح في القياس القضاء ببطلان الوصية ، لو كان مذهباً لذي مذهب ، من جهة أن الموصَى له قد مات ، ففرضُ القبول من غيره بعيد ، وليس القابلُ موصىً له . ولم يصر إلى هذا أحد نعلمه .

فإذا لم يصح هذا مذهباً ، وبطل لزومُ الوصية من غير قبول ، لم يبق بين هذين الطريقين إلا إحلالُ الوارث محل الموروث[1] » .

فهو أن القياس الحكمُ ببطلان الوصية ، ولكنه لا يقول به ، لا لسبب يرده أو يضعفُه ، بل فقط لأنه ليس مذهباً لذي مذهب ، أي أنه يقول بتوريث حق قبول الوصية التزاماً بالمذهب .

٤٦٣ ـ ومما يشهد بتمذهبه ، وحذره من الخروج على المذهب أيضاً ما قاله وهو يناقش حكمَ خطاب الشارع ـ صلواتُ الله وسلامه عليه ـ إذا ورد على سبب مخصوص ، بعد أن عرض لرأي الشافعي ، وبين أنه واضح مفهوم من رأيه رضي الله عنه في آية ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ « الأنعام : ١٤٥ » .

بعد أن وضح رأي الشافعي رضي الله عنه ، قال :

« ولو لا سبقُ الشافعي إلى ذلك ، وإلا لما كنا نستجيز مخالفةَ مالك في مصيره إلى حصر المحرمات فيما ذكره الله تعالى في هذه الآية[2] » .

---

(١) النهاية : ٣ ورقة ٣٥ وجه .

(٢) البرهان : فقرة : ٢٧٣ .

فها هو ذا يعلنها صراحة أنه لو لا سبقُ الشافعي لكان مع مالك ، أي أنه يوافق رأيَ مالك ـ رضي الله عنهم جميعاً ـ في حصر المحرمات فيما ورد في الآية[1] ، ولكنه لا يتخذُه رأياً له ، لأنه ملتزم بمذهب الشافعي .

٤٦٤ ـ ولعل أخطر ما لا حظناه من تأثير التمذهب على إمام الحرمين ، هو موقفه من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : « الأئمة من قريش » فقد رده عند الحديث عن شروط الإمام ، ثم قال بصحته ، واستشهد به عند ترجيح مذهب الشافعي في كتابه « البرهان » .

والأفضل أن نورد نصَّ كلامه رضي الله عنه . قال في كتابه (الغياثي) ، وهو يتحدث عن شروط الإمام ، وأن منها أن يكون قرشياً ، واستدلال بعضهم بحديث « الأئمة من قريش » وقولهم : إنه في حكم المستفيض المقطوع بثبوته ، من حيث إن الأمة تلقته بالقبول .

قال : « وهذا مسلك لا أوثره ، فإن نقلة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ عدد التواتر ، والذي يوضح الحقَّ في ذلك أنا لا نجد من أنفسنا ثلج الصدور ، واليقين المبتوت بصَدَر[2] هذا من فلق في رسول الله ﷺ ، كما لا نجد ذلك في سائر أخبار الآحاد ، فإذاً لا يقتضي هذا الحديثُ العلمَ باشتراط النسب في الإمامة[3] » .

---

(١) في هذه المسألة روايتان عن مالك رضي الله عنه : إحداهما حصر المحرمات فيما وردت به هذه الآية الكريمة ، وهذه الرواية هي التي أخذ بها إمام الحرمين كما هو مفهوم من كلامه .

والرواية الثانية أنه ألحق بهذه المحرمات ماوردت الأحاديث الشريفة بتحريمه . (انظر تفسير القرطبي آية ١٤٥ من سورة الأنعام) وانظر فقرة ١٨١ و٢٩١ من هذا البحث .

(٢) أي صدور ، ويرد هذا المصدر بهذه الصيغة دائماً في عبارته .

(٣) الغياثي : فقرة : ١٠٧ .

ثم يحاول إثبات اشتراط النسب في الإمام بطريق آخر .

قلنا : إنه ردّ الحديث ، وتكلم عنه في (الغياثي) كما رأينا ، ولكنه في (البرهان) اعتمده واستدل به على أفضلية الإمام القرشي . ونص كلامه :

« . . . فمن نظر إلى الأصول ، ثم نظر كلياً إلى الفروع لم يخْفَ عليه من يكون أولى بالاتباع . وإن قصر بعضُ المستفتين عن فهم ما ذكرناه ، فلا عليه لو اجتزأ بقول النبي ﷺ : « الأئمة من قريش » ولم أجد أحداً من أصحاب المذاهب معتزياً إلى طينة قريش بالمسلك الواضح ، إلا الشافعي ، ولا خلاف في اختصاصه بذلك[1] » .

فهناك يرد الحديث ، ولا يرضاه دليلاً على وجوب اشتراط القرشية للإمام ، وهنا يأخذ به دليلاً على ترجيح مذهب الشافعي .

ومعاذ الله أن نقول : إنه كان يتصرف في الحديث على هواه نفياً وإثباتاً ، تصحيحاً وتعليلاً ، ولكنها ـ فقط ـ شافعيته هي التي تجعله يندفع في ترجيح مذهب الشافعي في كتاب (البرهان) ناسياً ما قاله في كتاب (الغياثي) ، وهذا هو فعل المناظرة وتأثيرها .

لقد سمعنا الشيخ أبا حامد شيخَ الشافعية في العراق يقول لصاحبه : « ولا تعلق كثيراً مما تسمع مني في مجالس الجدل ؛ فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ، ومغالطته ، ودفعه ، ومغالبته[2] » .

(١) البرهان : فقرة : ١١٧٩ .

(٢)

فعندما تعلق الأمر بترجيح المذهب ، واتجهت الأنظار لختل الخصم ومغالطته نسي رضي الله عنه ، أو تناسى أنه رد الحديث في (الغياثي) وشكَّك فيه ، وأخذ به مادام يرجح مذهبه ، ويسانده في جدله .

ثم قد يبدو لباحث أن يتخذ طريقاً آخر للتوفيق بين الموقفين ، فيقول : إن المطلوب هناك ـ عند الحديث عن الإمامة وشروطها ـ القطع . وهنا تكفي غلبات الظنون ؛ فلأنه اعتبره حديث آحاد لا يفيد القطع ، لم يأخذ به هناك في الإمامة ، وأخذ به هنا عند ترجيح مذهب الشافعي ، لأنه يفيد غلبه الظن ، وهي كافية هنا .

ولكن هذا القول مردود ؛ فالمعنى في الحالتين واحد ، فالإمامة في الدين ليست أقل من الإمامة العامة طلباً للقطع والبت .

٤٦٥ ـ ومن هذا أيضاً ما نراه أحياناً من إشارته إلى تمجيد نصِّ الشافعي ، مما يوحي بأنه مقلد متمذهب لا يرى إلا مذهبه . وذلك مثل قوله في مسألة المستأجر الذي استأجر الأرض ليزرعها قمحاً ، فزرعها أرزاً ـ قال : « فنص الشافعي يفيد التخيير بين أجرة المثل ، وبين المسماة مع أرش النقص[1] » .

ومثل قوله في المسألة نفسها : « إن ترك نص الشافعي وهو صريح في

---

(١) النهاية : ٣٤٦/٧ .

الخيرة لا معنى له بخيال في كلام المزني[1] »

ونستطيع أن نجد من هذا شيئاً كثيراً ، ولكنا نكتفي بما أوردناه .

٤٦٦ ـ والآن نحن أمام نموذجين من أقواله : أقوال يشهد فيها لنفسه بالاجتهاد والتحرر ، وأقوال أخرى تشهد بتقليده وخوفه من الاجتهاد .

فكيف كان هذا ؟

الحق أن ذلك أمر ليس بالعجيب ولا بالمستغرب ، وتفسيرُه فيما نرى سهل ميسور ، واضح لأدنى ملاحظة ، فقد مضى في أول هذا البحث تصوير الحالة الاجتماعية والسياسية والفكرية ، وبيَّنا أن سيطرة المذاهب ، والدفاعَ عنها ، والمناظرةَ في سبيل نصرتها خيَّم أو كاد على العقول ، واحتدم الصراع بين المذاهب حتى وصل إلى الاستعانة بالسلطان ، واستعدائه على المخالفين .

ففي مثل هذا المُناخ كان لابد من إعلان الولاء لمذهب خضوعاً لضغط المجتمع من ناحية ، واحتماءً بجماعة المذهب في هذا الصراع من ناحية أخرى .

فإمام الحرمين في الواقع مجتهد خارج على التمذهب ، كما رأينا في أقوال الأئمة المعاصرين له ، وكما رأينا في أقواله عن نفسه ، ولكنه في كثير من الأحيان لم يكن يواجه ويجابه باجتهاده ، بل كان يعلن شافعيتَه وتمذهبَه إيثاراً للسلامة ، وخوفاً من غوغاء العامة ، وحُمق المقلِّدة .

ومما يؤكد صدقَ ما نقول أن معظم أقواله ـ رضي الله عنه ـ التي صرح فيها بالاجتهاد ، وهاجم فيها المقلدة والتقليد وردت في كتابه (الغياثي) ، حيث كان قد أَنِسَ إلى حماية السلطان ، ومساندة الحاكم ، فلما قرَّبه (نظامُ

(١) النهاية : ٣٤٧/٧ .

الملك) ، وبنى له (نظامية) نيسابور باسمه ، وبسط له في الرعاية والحماية ـ حين ذاك شعر بالأمن والأمان ، فصرح بما كان يخشى التصريح به ، ويشهد لذلك ورودُ ألفاظ تكشف أن هناك شيئاً في الضمير لا يصرح به ، وهي ألفاظ لا تحصى ، منها : صرختة في مقدمة (الغياثي) : « فليت شعري ما معتصم العباد إذا طما بحر الفساد ، وبُلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه ، وبزاهد لا يقتدى به لخُرقه . . . فإلى متى أردد من التقديرات فنوناً ، وأجعل الكائن المستيقَن مظنوناً . كان الذي خفت أن يكونا . إنا لله راجعونا » ومثل كلمات : مرامز ، أسرار ، أُظهر خلاف ما أضمر . . . الخ

وربما يقول قائل : إن (النهاية) متأخرة عن (الغياثي) فأقواله التي تشهد بشافعيته وتمذهبه آخرُ أقواله ، حيث جاءت في آخر مؤلفاته .

وقد يكون لهذا القول وجه من الصواب ، ولكن يرده ما يلي :

أ ـ أن الفارق الزمني بين الكتابين ضئيل لا يسمح بتغيير رأي ، ذلك أن (نظام الملك) تولى سنة ٤٥١هـ فلو لا حظنا ضرورة مضي سنوات تهيأ الحكمُ فيها للاستقرار ، وظهر فيها اتجاهُ (نظام الملك) لنصرة أهل السنة وكبح جماح المبتدعة ، مما قربه إلى قلب إمام الحرمين ، وجعله يؤلف له كتابه (النظامي) ويهديه إليه ويسميه باسمه ، و(النظامي) سابق (للغياثي) في التأليف قطعاً ؛ فإمام الحرمين يقول في مقدمة (الغياثي) : « إنه ألف كتاباً لنظام الملك باسم (الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية) واشتهر بالنظامي ، وهو يؤلف هذا الكتاب باسم (غياث الأمم في التياث الظُّلَم) وليشتهر بالغياثى كما شهر الأول بالنظامي » فكم سنة تكون تلك

الفترة التي استقر فيها الحكم ، وعُرف اتجاهه ، وألف فيها (النظامي) ؟؟ ثم هو قد وعد في آخر (الغياثي) بأنه سيؤلف كتاباً باسم (مدارك العقول) واتفق المترجمون له على أنه لم يتمه . فإذا علمنا هذا ، وتذكرنا أن وفاة إمام الحرمين كانت في سنة ٤٧٨هـ أدركنا أن (النهاية) و (الغياثي) كانا في وقت متقارب .

ب ـ أن (النهاية) بحكم التزامه فيها ترتيبَ مختصر المزني ، وأنها كالشرح والتعقيب عليه ، كانت أميل إلى هدوء الأسلوب ، وتذكره لشافعيته ومذهبه .

جـ ـ أن (النهاية) وإن لم يكثر فيها إعلان الاجتهاد والثورة على التقليد ففيها ما لا يحصى من المسائل التي خالف فيها الشافعيَّ وأئمةَ المذهب (وسنورد أمثلة لذلك في صفحات تالية من هذا البحث) .

د ـ أن موضوعَ (الغياثي) أتاح له الانطلاق بصورةٍ أكبر ، فجاء أسلوبُه مفعماً بالانفعال مما يشهد بأن أقواله فيه أصدق ، ذلك أن المؤكد أن الإنسان يكون أصدق ما يكون حين يكون منفعلاً .

فإذاً لا خلاف بين موقفه في (النهاية) وموقفه في (الغياثي) ولا رجوع عن الاجتهاد ولا ركون إلى تقليد .

ويزيدنا اطمئناناً إلى ما استنتجناه من أن إعلانه ـ رضي الله عنه ـ لشافعيته وتمذهبه كان ظاهرة اجتماعية ، ورغبة في مسايرة المجتمع ليس إلا ، قولُ أستاذنا عبد الوهاب خلاف رحمه الله ، في تعليله لتمكن التقليد وسيطرته :

« كان العالم إذا طرق باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواباً من التشهير به ، وحطِّ أقرانه من قدره ، وإذا أفتى في واقعة برأيه قصدوا إلى تسفيه رأيه ، وتفنيد ما أفتى به بالحق وبالباطل ؛ فلهذا كان العالم يتقي كيدَ زملائه وتجريحهم[1] » فهذا الخوف من زملائه ، فكيف برجال المذاهب الأخرى ؟ .

ولعلنا نضيف تأكيداً آخر إذا ذكرنا أن إمام الحرمين هاجم الماوردي واشتد في الهجوم عليه ، وهو من هو منزلةً بين الشافعية ، فقد كان من أعلامهم المعاصرين له رضي الله عنهما . فما أظن هجومَه على إمام من أئمة الشافعية ورأسٍ من رؤوسها إلا شاهداً بأن تمذهبه وشافعيتَه لم تكن إلا موقفاً اجتماعياً كما أشرنا من قبل ، ولو كان متمذهباً متعصباً حقاً ، لناصر رجال مذهبه بالحق وبالباطل ، كما هو شأن التعصب والمتعصبين[2] .

فالذي انتهينا إليه أنه لا تعارض في الواقع بين أقواله هذه وأقواله تلك ولا تناقض بينها ، بل هو مجتهد يعلن ذلك حيناً ، ويخفيه حيناً .

أمثلة لاجتهاد إمام الحرمين :

٤٦٧ ــ فيما تقدم أثبتنا له ـ رضي الله عنه ـ منزلة الاجتهاد بشهادة الأئمة والفقهاء له ، ثم بقوله عن نفسه ، وبقي ما هو أهم ، بُقي أن نثبت أن الاجتهاد حدث ووقع منه فعلاً ، وذلك ميسور ، فما علينا إلا أن نعرض نماذجَ لأقواله وآرائه التي خرج فيها على الأئمة ، أو خالف فيها نصَّ

(١) أصول الفقه الطبعة السادسة : ٣٤٠ .

(٢) انظر الغياثي : فقرة : ٢٠٩ تجده يقول عنه : إن كتابه الأحكام السلطانية مضمونه نقلُ مقالات على جهل وعماية من غير دراية . . . وسياقُه المظنون والمعلوم على منهاج واحد . . . الخ .

الشافعي . وفي الفصول السابقة ونحن نعرض لخصائص فقهه وسماته عرضنا لطائفة من المسائل كان ينفرد فيها برأيه ، ولما لم يكن غرضُنا هناك التنبيهَ إلى اجتهاده واختلافه مع غيره ناسب أن نشير إليها هنا ، محيلين على ما سبق ، فمن ذلك :

* ضبطه للمرض المبيح للقعود في الصلاة بأنه المرض الذي تحدث منه مشقة تُذهب خشوع المصلي (فقرة ٢٦٧) .
* حكمه ببطلان صلاة من يصلي في قميص وهو واقف فوق مرتفع في مكان مطروق يسمح برؤية المار لسوأته ، وعدم اعتداده بهذا الستر (فقرة ٣١٤)
* إضرابه عن الآراء المختلفة في حكم مقارنة النية لتكبيرة الإحرام ، والاكتفاء بما يسمى مقارنة عرفاً (فقرة ٢٦٦) .
* مخالفته للأئمة في القول بأن استقبال القبلة يكفي فيه جهتُها وليس عينها (فقرة ٢٦٥) .
* قوله : « إن الشهود لا يسلطون على حكم غير ثابت » راداً للمشهور من المذهب بأن المستأجِر ، له أن ينفق على الجِمال إذا هرب الجمَّال وتركها ، ويرجع بما أنفقه إذا أشهد .
* وقوله بألا شيء على المحرم في بيض النعام المذر[1] رغم أن له قيمة قياساً له على الريش المنفصل ، مخالفاً بذلك الأصحاب (فقرة ٢٨١) .

٤٦٨ ـ ومن ذلك مخالفتُه لنص الشافعي في الاكتفاء في خطبة الجمعة بالحمد والصلاة ، وتلاوة آية وقول اتقوا الله (فقرة ٢٣٧)

(١) البيض المذر هو البيض الفاسد الذي لا يرجى إفراخه .

كما خالف في إيجاب الجلوس بين الخطبتين .

- كذلك خالف نصَّ الشافعي في إيجاب التشهد ثانية على من قام ناسياً لركعة خامسة وكان قد تشهد ، ثم قطع بزيادة الركعة التي قام إليها وعاد (فقرة ٣٦٠) .
- وكذلك خلافه لنص الشافعي في صلاة الخوف حين قال : من كان يصلي صلاة الخوف راكباً فأمن ونزل وأدى بقية صلاته ، صحت صلاته ، ومن كان يصلي مطمئناً على الأرض ، فطرأ الخوف ومست الحاجة إلى الركوب فركب ، لم تصح صلاته ، فقد قال إمام الحرمين : لا فرق بين الحالتين (فقرة ٢٨٥) .
- ومن ذلك خلافه في حكم بيع بستانين في ملك واحد ، وبدا الصلاح في أحدهما ولم يبدُ في الآخر . وقد أورد النووي المسألة بما فيها من خلاف على النحو التالي :

« إذا بدا الصلاح في جنس في بستان ، وله بستان آخر فيه من ذلك الجنس لم يبدُ فيه الصلاح ، فباعهما صفقةً واحدة ، فالمشهور من المذهب أنه لا يصح ، وأن صلاح أحدهما لا يكون صلاحاً للآخر ، وادعى القاضي أبو الطيب أنه لا خلاف فيه ، وبذلك جزم الماوردي وجميعُ العراقيين ، ومال الإمام إلى خلاف ما قالوه ، ولأجل ذلك أثبت الغزالي في المسألة وجهين أخذاً من تفقه الإمام ، وتبعه الرافعي ، وظاهر نص الشافعي يشهد لما قاله العراقيون ، فإنه قال في الأم : والحوائط تختلف بتهامة ونجد ، فيستأخر إبار كل بلد بقدر حرها وبردها . . . . . ولذلك لا يباع منها شيء حتى يبدو صلاحُه ، وإن بدا صلاح غيره ، وسواء كان نخل الرجل قليلاً أم كثيراً ، إذا كان

في حظار واحدة أو بقعة واحدة في غير حظار ، فبدا صلاح حائط غيره الذي هو إلى جنبه ، لم يحل بيعُ ثمر حائطه بحلول بيع الذي إلى جانبه[1] » .

قال النووي رضي الله عنه :

« هذا كلام الشافعي رضي الله عنه ، وهو صريح في عدم التبعية إذا اختلف البستان والملك ، وظاهر عند اختلاف البستان وحده ، وإن كان قد اقتصر على قوله : حائط غيره ففي كلامه المذكور مواضع ترشد إلى اطراد الحكم في حائطه الآخر والله أعلم[2] » .

وواضح هنا خلافه لنص الشافعي كما قرر النووي .

- ومن ذلك أيضاً رأيه في موضع سجود السهو حيث خالف نص الشافعي وفي الوقت نفسه خالف مالكاً وأبا حنيفة رضي الله عنهم جميعاً ، ولنعرض المسألة كما أوردها رضي الله عنه في كتابه (النهاية) قال :

« الظاهر المشهور من المذهب أنه يسجد قبيل السلام إذا فرغ من التشهد ، والصلاة على النبي ﷺ ، وما تخيره من الدعاء ، فليسجد سجدتين ثم يسلم .

وأبو حنيفة يقول : يسلم ويسجد بعد السلام .

وقال مالك : إن كان السهو نقصاناً من الصلاة ، فإنه يسجد قبل السلام جبراً لذلك النقصان ، وإن كان السهو زيادة في الصلاة ، فإنه يسجد بعد السلام ، وهذا قول الشافعي في القديم .

ثم لا شك أنه صح عن النبي ﷺ الأمر بالسجود قبل السلام ، وصح

---

(١) المجموع : ١١/١٤٧ .

(٢) المصدر السابق نفسه .

أنه قال : ويسجد سجدتين بعد السلام . ولا شك في صحة الروايتين .

ثم إنه كان مالك حمل إحدى الروايتين على ما إذا كان السهو نقصاناً في الصلاة ، وحمل الرواية الثانية على ما إذا كان زيادة في الصلاة .

وقال الشافعي : كان مالك لا يدري الناسخ من المنسوخ ، وكان آخر ما فعله النبي ﷺ السجودَ قبل السلام وبعد السلام . وكان آخر الأمرين أنه سجد قبل السلام .

فهذا كلام الشافعي . وقد جرى للشافعي تردد في بعض المواضع لما رأى الأخبارَ صحيحةً في التقديم والتأخير تشير إلى جواز الأمرين جميعاً ، وهذا يعضده أمرٌ في الأصول . وهو : أن فعل رسول الله ﷺ لا يتضمن الإيجاب عند المحققين ، ولكنه يتضمن الجوازَ والإجزاء ، فلئن صح ما ذكره الزهري أنه يسجد قبيل السلام آخراً ، فهذا لا يغيره ذلك ، ولا ينفي جوازَ ما تقدم[1] » .

ثم يعقب رضي الله عنه على هذا التفصيل للمسألة بذكر الآراء المستفادة من المسألة .

ومع أنه لم يقل لنا رأيه إلا أنه واضح ، حيث حكّم القاعدة الأصولية « إن فعل الرسول ﷺ لا يتضمن الإيجاب عند المحققين ، ولكن يتضمن الجواز والإجزاء »

فإذا وضعنا هذه القاعدة التي ارتضاها حكماً بجانب قوله :

« ثم لا شك أنه صح عن النبي ﷺ الأمر بالسجود قبل ، وصح أنه قال ويسجد سجدتين بعد السلام ، ولا شك في صحة الروايتين » .

(١) النهاية : ٤ ورقة ١٣٤ وجه وظهر .

إذا وضعنا تصحيحه للروايتين مع القاعدة الأصولية التي قال : إنها هي التي صحت عند المحققين . إذا وضعنا هذا بجوار هذه ، يكون رأيه رضي الله عنه جواز السجود قبل السلام وبعده . مخالفاً بذلك الأئمة الثلاثة .

والحق أن هذه المسألة تشهد صراحة له بالاتباع للحديث والاستنباط من نصه مباشرة وعدم الالتفات إلى آراء من سبقه .

- وقد مضى خلافه للشافعي رضي الله عنهما في ضرورة تعدد الدلاء لتعدد البائلين في مكان واحد عند تطهير أبوالهم « فقرة ٢٦٣ » .
- وكذا أشرنا من قبل إلى مخالفته للشافعي في التفرقة بين الرداء والإزار في جواز عقده « فقرة ٢٦٢ » .
- كما مضى خلافه في تقديم الفطرة على الدَّيْن ، وقوله : إن الدَّيْن يمنع من وجوب الفطرة « فقرة ٢٩٦ » .
- ومن مسائل الزكاة أيضاً التي خالف فيها صريحَ نص الشافعي مسألة من مسائل زكاة الخلطة ، وسنوردها بنصها ، كما حكاها النووي رضي الله عنه . قال :

« ولو كان لأحدهما ثلاثون بقرة وللآخر أربعون ، فواجبهما تبيعٌ ومُسنة : على صاحب الأربعين أربعة أسباعهما وعلى الآخر ثلاثة أسباعهما ، فإن أخذهما الساعي من صاحب الأربعين ، رجع على الآخر بثلاثة أسباع قيمة المأخوذ ، وإن أخذهما من الآخر رجع بأربعة أسباع قيمتهما ، وإن أخذ التبيع من صاحب الأربعين والمسنة من صاحب الثلاثين ، رجع صاحب المسنة بأربعة أسباعها وصاحب التبيع بثلاثة أسباعه ، وإن أخذ المسنة من صاحب الأربعين والتبيع من

صاحب الثلاثين ، فقد قال إمام الحرمين وآخرون : يرجع صاحب المسنة بثلاثة أسباع قيمتها وصاحب التبيع بأربعة أسباع قيمته .

وأُنكر هذا على إمام الحرمين وموافقيه ، لأن الشافعي رضي الله عنه نص على خلافه .

قال صاحب (جمع الجوامع) في منصوصات الشافعي : قال الشافعي رضي الله عنه : لو كانت غنمهما سواء وواجبهما شاتان ، فأخذ من غنم كل واحد شاة وكانت قيمة الشاتين المأخوذتين مختلفة ، لم يرجع واحد منهما على صاحبه بشيء ؛ لأنه لم يأخذ منه إلا ما عليه في غنمه ، لو كانت منفردة .

هذا نصه بحروفه ، وفيه تصريح بمخالفة ما ذكروه ، وأنه يقتضي أنه إذا أخذ من صاحب الثلاثين تبيعاً ومن صاحب الأربعين مسنة ، فلا تراجع ، وذكر إمام الحرمين ومتابعوه أنه يرجع كل واحد بنصف قيمة شاة على صاحبه . وهو خلاف النص الذي ذكرناه ، وخلاف مقتضى كلام أصحابنا العراقيين وخلاف الراجح دليلاً ، فالأصح ما نص عليه الشافعي رضي الله عنه : لا تراجُع إذا أخذ من مال كل واحد قدرَ فرضه في الإبل والبقر والغنم »[1] .

ولسنا في مجال الاختيار بين الرأيين ولكنا ـ فقط ـ نبرهن على أنه كان يخالف صريح نص الشافعي في آرائه وأقواله رضي الله عنهما .

ولعل من أوضح المسائل التي خالف فيها الشافعيَّ وأخطرِها حكمُ تارك الصلاة ؛ فإمام الحرمين لا يقر الشافعيَّ على القول بقتله ، ويقول : « لم يُحط فهمي بسر مذهب الشافعي في هذا الموضوع : فإنه لم يرد فيه نص . وتقريب القول فيه يتضمن حكمةً لم يثبت أصلُها ، وهذا مشكل جداً . فإن

(١) المجموع : ٥/٤٤٨ ، ٤٤٩ .

طمع مَنْ قصر فكره بتشبيه المأمور به بالمنهي عنه ، كان ذلك بعيداً غيرَ لائق بمذهب هذا الإمام[1] » .

وقد عرض لهذه المسألة في كتابه (النهاية) ، فذكر مذهب الإمام أحمد والإمام أبي حنيفة ثم قال[2]: « . . . وأما الشافعي ، فإنه رأى قتل تارك الصلاة ، ومأخذ مذهبه الخبر[3] مع أنه لم يرد في هذا الخبر قتل على التخصيص ، والهجوم على قتل مسلم عظيم مشكل ، وقد بذلت كنه الجهد في كتاب (الأساليب[4]) » .

وفيما قرأنا من كتب الشافعية لم نجد أحداً خالف الشافعي في هذا الحكم غير إمام الحرمين .

والحق أن المسائل من هذا القبيل لا تقف عند حصر ، وأظن أن في هذه النماذج الكفاية لإثبات ما نحاول إثباته .

خلاصة ونتيجة :

٤٦٩ ـ ومما تقدم رأينا معنى الاجتهاد ، وشروطَه ، وطبقاتِ المجتهدين ، كما رأينا أن أصول المذاهب متحدة في حقيقتها ، وأنه على الرغم من سيطرة التقليد والتمذهب منذ عصر الأئمة الكبار ، فإن الاجتهادَ لم ينقطع على طول هذه الأزمان ، وظلت نجومُه تلمع هنا وهناك فتبدد

---

(١) البرهان : فقرة : ١٢٧٩ .

(٢) النهاية : ٢/١٢٤ وجه .

(٣) انظر الأم : ١/٢٢٥ والحديث المشار إليه قول أبي بكر (والله لو منعوني عقالاً . . .)

(٤) من كتب إمام الحرمين التي لم تصل إلينا ، وهو كتاب في الخلاف ، ولعله يحيل إلى ما قاله هناك رداً على الشافعي ، فهو لم يتعرض للرد عليه في النهاية ، بل استمر يبين ما به ترك الصلاة ويفصله ، وكأنه يرى رأي الشافعي .

الظلمة عن عيون الأمة ، وتقشع سحب الشك عن سماء القلب .

ورأينا إمام الحرمين علماً بارزاً من أعلام الاجتهاد ، لا نقول : الاجتهاد في المذهب ، فنحن لا نرحب بهذا اللفظ ، ولأنه في الواقع لا فرق بين المذاهب ـ في الأصول ـ كما رأينا ، وأيضاً لا نقول : إنه صاحب مذهب ، فلم يدر بخلد إمام من أئمة المذاهب أنه سيكون صاحب مذهب بهذه الصورة ، وكل ما نقوله : إنه مجتهد .

هذه هي نتيجة الفصل التي أدى البحث إليها .

ومع يقيننا أن هذه النتيجة قد باتت واضحة لا تحتاج إلى إثبات ودليل ، فنحن نقرر في إيجاز ما سبق أن شرحناه ، ونلخصه على النحو التالي :

أ ـ بالنظر إلى شروط الاجتهاد نجدها متوفرة في إمام الحرمين ، على أي رأي كانت هذه الشروط .

ب ـ شهد باجتهاده وإمامته ، الفقهاء والعلماء ، ورجال التراجم ، ومؤرخو التشريع .

جـ ـ أعلن هو بنفسه ثورته على التقليد والمقلدين ، وصرح بأنه لن يلتزم إلا بالحق وحده من « مصدره وينبوعه » .

د ـ شهد بذلك آراؤه وأقواله في الفقه ، وهي ثابتة في كتبه ، وستظل ناطقة باجتهاده إلى يوم الدين .

هـ ـ وهو مجتهد مطلق بأي مقياس ، أعني لو قلنا بالمذاهب ، فهو مجتهد مطلق ، لأن الانتساب لا يمنع من الاجتهاد المطلق كما قرر ذلك السيوطي .

وإذا قلنا : لا فرق بين المذاهب في حقيقة الأصول ، فتكون طبقة مجتهد المذهب على هذا لا وجود لها ، ويبقى المجتهد المطلق .

٤٧٠ ـ ثم هل نكون جانبنا الصواب ، أو جمح بنا القلم إذا قلنا : إن من كان مجتهداً في هذه الظروف أفضل من غيره من السابقين ، حيث انبثق من تحت سحائب التقليد ، وركام التعصب والتمذهب؟ لا نشك أن من استطاع أن يشق هذه الحجب يكون أقوى عارضة ، وأثبتَ حجة ، وأمضى عزماً ، وأشد مراساً .

مرة ثانية عسى ألا أكون جانبت الصواب في هذه اللمحة . وإن كان الأمر في الواقع لا يحتاج إليها ، فما من داعٍ يدعو للحكم بالتفاضل بين رجال أفضَوْا إلى ربهم ، وهو أعلم سبحانه أيهم أفضل .

٤٧١ ـ وقبل أن نختم هذا الفصل لابد أن نؤكد ـ ونحن نثبت اجتهاد إمام الحرمين ـ أنه رضي الله عنه لم يكن ولَّاجاً ولا هجوماً ، بل كان هذا أقسى مايصف به مناوئيه ، بل كان دائماً متأنياً متئداً ، يتمدح بذلك ويدعو إليه ، بل ستظل تلك الكلمة المضيئة « لا أدري » وساماً على صدره ، فلم يتردد أن يقولها ويسجلها في كتابه ، لتشهد له أنه قالها مقتدياً بسادتنا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وأئمة الدين الذين أرسَوْا قواعد ومبادىء في أخلاقيات العلم والبحث ، ستظل ترنو إليها الإنسانية ، وهيهات هيهات رضي الله عنهم ونفعنا بهم .

الفصل الثاني
أثر إمام الحرمين في الفقه الإسلامي

٤٧٢ ــ في هذا الفصل نحاول أن نتبين أثرَ إمامِ الحرمين في الفقه الإسلامي ، وفي الحق أن هذا بدا واضحاً فيما تقدَّمَ من فصول هذا البحث ، حيث رأيناه إماماً مجتهداً مستقلاً ، ومن كان في هذه المنزلة ونال هذه المرتبة يصير قدوةً متبوعاً يُقتدى به في آرائه ، وفي تصنيفه ، ويُنتفع بعلمه ، ويؤخذ منه الفقه ، ويُتفقه به .

ونحن هنا نحاول أن نبرزَ هذا الأثر ، ونحددَ ملامحه ، وقد رأيناه متمثلاً في نواحي منها :

ــ آراؤه .

ــ مؤلفاته .

ــ تلاميذه .

٤٧٣ ــ لقد كان لهذا الإمام العظيم آراء في الأصول والفقه ، انفرد بها عن سابقيه ، وأخذها عنه معاصروه ولاحقوه ، واقتدَوْا به ، وصاروا له فيها تبعاً ، وحينما تنشر مؤلفات إمام الحرمين ، ويقرؤها الدارسون ، سيرَوْن إلى أي مدًى كان لآرائه ـ رضي الله عنه ـ آثار في فقه من جاء بعده ، نجد هذه الآراء مبثوثة في كتب الأعلام من أئمة الشافعية وغير الشافعية ، نرى آراءه عند الشاطبي ، وابن تيمية ، والسبكي ، والعز بن عبد السلام ، وأما الغزالي حجة الإسلام ، ففي كتبه من آراء شيخه إمامِ الحرمين مالايقع تحت حصر ، وذلك ليس عجيباً ولا غريباً بين تلميذ وأستاذه ، ولكن الأقدار شاءت أن يكون التلميذ (الغزالي) أسعدَ حظاً من شيخه (إمام الحرمين) فذاع صيتهُ ، وانتشرت كتبه ، وسارت بها الركبان ، وقرأ القارئون للغزالي ، ونسبوا إليه من الآراء ما هو في الواقع لشيخه ، ولو شاعت مؤلفاتُ إمامِ

الحرمين ، وذاع صِيتُه ، وعُرف كما عرف الغزالي ، لنسب كثير من هذه الآراء التي قيل إنها للغزالي إلى إمام الحرمين ، وذلك لاينقص من قدر الغزالي ، بل هو بهذا يعظم ويعلو .

٤٧٤ ــ من ذلك أن الشاطبي وهو من أعلام المالكية يعرض لمسألة من مسائل المصالح المرسلة ، وهي ما إذا خلا بيت المال ، والحاكمُ في حاجة إلى تجهيز الجنود لسد الثغور ، قال الشاطبي :

« إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور ، وحماية الملك المتسع الأقطار ، وخلا بيتُ المال ، وارتفعت حاجات الجند إلى مالا يكفيهم ، فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء مايراه كافياً لهم في الحال ، إلى أن يظهر مالُ بيت المال ، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك ، كيلا يؤدي تخصيصُ الناس به إلى إيحاش القلوب ، وذلك يقع قليلاً من كثير بحيث لا يُجحف بأحد ، ويحصل المقصود .

وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين ، لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا ، فإن القضية فيه أحري ، ووجه المصلحة هنا ظاهر ، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظامَ ، بطلت شوكَةُ الإمام ، وصارت ديارنا عرضةً لاستيلاء الكفار .

وإنما نظام ذلك كلِّه شوكَةُ الإمام بعدله . فالذين يحذرون من الدواهي لو تنقطع عنهم الشوكة ، يستحقرون بالإضافة إليها أموالَهم كلَّها ، فضلاً عن اليسير منها . فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم ، فلا يتمادى في ترجيح الثاني عن الأول . .

والملاءمة الأخرى أن الأب في طفله أو الوصي في يتيمه ، أو الكافل

فيمن يكفله ـ مأمور برعاية الأصلح له ، وهو يصرف مالَه إلى وجوه من النفقات أو المؤن المحتاج إليها ، وكل مايراه سبباً لزيادة ماله أو حراسته من التلف ، جاز له بذلُ المال في تحصيله . ومصلحة الإسلام عامة لا تتقاصر عن مصلحة طفلٍ ، ولانظرُ إمام المسلمين يتقاعد عن نظر واحد من الآحاد في حق محجوره .

ولو وطيء الكفار ارض الإسلام ، لوجب القيام بالنصرة ، **وإذا دعاهم الإمام وجبت الإجابة . . . .**

والاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى ، وأما إذا لم يُنتظر شيء وضعفت وجوه الدخل بحيث لاتغني كبير شيء ، فلابد من جريان حكم التوظيف[1] » .

هذه هي المسألة كما أوردها الشاطبي في « الاعتصام » بنصها تقريباً .

وبدون أي عناء في تحقيق أو تدقيق نقول : إن هذه المسألة من مسائل إمام الحرمين التي لم يُسبق إليها ، هذه المسألة هي التي قال إمام الحرمين في شأنها في (الغياثي) : « ولست أخاف إثبات حكم لم يدونه الفقهاء ، ولم يتعرض له العلماء[2] » فهو صاحبها ، وصاحب الرأي والفتوى فيها ، من غير أن يُسبق برأي آخر .

ومن غير أن يقول إمام الحرمين ذلك ، فمن يقرأ المسألة في الكتابين « (الغياثي[3]) و (الاعتصام) يقطع بأن كلام الشاطبي من ذلك الينبوع ،

---

(١) الاعتصام : ١٢١/٢ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٧٨ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٧٢ وما بعدها .

ولن نطيل بإيراد نص المسألة كما هي في (الغياثي) ، ولكن سنعرض فقط لبعض عبارات من كلام إمام الحرمين ، لنرى مدى التقاء الكتابين روحاً وألفاظاً . قال إمام الحرمين وهو يعلل لإباحة أخذ الإمام من أموال المسلمين لتجهيز الجيوش : « والقيِّم المنصوبُ في مال طفلٍ مأمور بألا يقصر نظره على ضرورة حالَّة بل ينظر في حاله باستنماء ماله ، وطلب الأغبط في جميع أحواله ، وليس أمر كلي المسألة بأقل من أمر طفل ، ولا نظر الإمام القوام على خطة الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيِّمٍ[1] » .

وقال إمامُ الحرمين أيضاً : « ولو ندب الإمام طائفة إلى الجهاد تعين عليهم مبادرةُ الاستعداد من غير تجادل وتواكل . . . ولم تجد الرعايا دون اتباعه محيداً ومتسعاً[2] » .

ويقول : « ولو لم يتدارك الإمام ما استرم من سور الممالك ، لتعرض الخلائق لورطات المهالك ، ولخيفت خصلة لو تمت ، لأكلت ولألمت ، ولكان أهون فايت فيها أموالَ الأغنياء » .

ومن كلامه في المسألة أيضاً : « لابد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبة ، ومدانيةً لها ، وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوايد والفوايد من الجهات يسيراً من كثير ، سهل احتماله ، ووفر به أَهَبُ الإسلام ومالُه[3] » .

وقال أيضاً : « ولو عدم الناس سلطاناً يكف عن زرعهم وضرعهم عادية

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٧٦ .

(٢) الغياثي : فقرة : ٣٨٢ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٤٠٣ .

الناجمين ، وتوثبَ الهاجمين ، لاحتاجوا في إقامة حراس من ذوي البأس إلى أضعاف مارمزنا إليه[1] » .

ومن كلامه أيضاً : « ولو عين الإمام أقواماً من ذوي اليسار ، لجر ذلك حزازاتٍ في النفوس . وإذا رتب على الغلات والفضلات قدراً قريباً ، كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية ، مقتصدة مرضية[2] » .

٤٧٥ ــ وغني عن كل البيان تقاربُ الفكرة والأسلوب عند الإمامين الشاطبي وإمام الحرمين ، وهذا أمر مألوف أن يرجع مؤلف إلى رأي من سبقه فيتأثر بأسلوبه وبأفكاره ، ولكن الذي لفت النظر أن الشاطبي نسب المسألة إلى الغزالي أو جعل مرجعه فيها الغزالي[3] . قال :

« وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضعَ من كتبه ، وتلاه في تصحيحها ابنُ العربي في أحكام القرآن له[4] » .

ولن يرد بخاطرنا أن الشاطبي رآها في كتب إمام الحرمين ثم نسبها للغزالي ، ولكنه رآها عند الغزالي ، والغزالي أخذها من شيخه ، ولم يكونوا في القرون الأولى يهتمون كثيراً بالنص على ما أخذوه من سابقيهم إذا كان موافقاً لرأيهم واعتقادهم .

٤٧٦ ــ والذي يعنينا هنا أن شيوع ذكر الغزالي رضي الله عنه ، وذيوعَ

---

(١) الغياثي : الفقرة السابقة نفسها .

(٢) الغياثي : فقرة : ٤٠٦ .

(٣) أورد الغزالي هذه المسألة في المستصفى : ٣٠٤/٢ ، بأدلة إمام الحرمين نفسها وأمثلتها نفسها ، وبالحكم نفسه .

(٤) الاعتصام : ١٢٣/٢ .

مؤلفاته جعل كثيراً من آراء إمام الحرمين تُنسب إليه ، وينقطع سندها عنده .

٤٧٧ ــ ومن ذلك أيضاً قول الشاطبي : « إن الإمام لو أراد أن يعاقب بأخذ المال على بعض الجنايات ، فاختلف العلماء في ذلك حسبما ذكره الغزالي[1] » .

والمسألة قتلها إمام الحرمين بحثاً ، وذكر خلافَه للإمام مالك رضي الله عنه فيها ، ولاشك أن الغزالي أخذها عن شيخه ، ولكن يشاء القدر أن تشيع كتبُه ، ويرتفع ذكْرُه ، فيقولُ الشاطبي : حسبما ذكره الغزالي ، وكان الأولى أن يقال : حسبما ذكره إمام الحرمين .

٤٧٨ ــ ومسألة أخرى وهي من مسائل المصالح المرسلة أيضاً ، وأعني بها : حكمُ ما يتناوله المكلف إذا عمَّ الحرام وطبق الأرض ، جاء في (الاعتصام) :

« لو طبق الحرام الأرض ، أو ناحيةً من الأرض يعسر الانتقال منها ، وانسدت طرقُ المكاسب الطيبة ، ومست الحاجَةُ إلى الزيادة على سد الرمق ؛ فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضرورة ، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن ، إذ لو اقتصر على سد الرمق ، لتعطلت المكاسبُ والأشغال ، ولم يزل الناس في مقاساة إلى أن يهلكوا ، وفي ذلك خراب الدين . لكنه لا ينتهي إلى الترفه والتنعم ، كما لايقتصر على مقدار الضرورة .

وهذا ملائم لتصرفات الشرع وإن لم ينص على عينه ؛ فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر ، والدمَ ولحمَ الخنزير ، وغَيْرَ ذلك من الخبائث

---

(١) المصدر السابق نفسه .

المحرمات .

وحكى ابنُ العربي الاتفاقَ على جواز الشِّبع عند توالي المخمصة ، وإنما اختلفوا إذا لم تتوال . هل يجوز الشبع أم لا ؟ وقد أجازوا أخذ مال الغير عند الضرورة أيضاً . فما نحن فيه لايقصُر عن ذلك[1]

وقد بسط[2] الغزالي هذه المسألة في (الإحياء) بسطاً شافياً جداً ، وذكرها في كتبه الأصولية (كالمنخول) و (شفاء الغليل) » .

والواقع أن المسألة بسطها إمام الحرمين في (الغياثي[3]) في أكثر من عشر صفحات قبل أن يبسطها الغزالي في (الإحياء) أو غيره ، وفي كلام إمام الحرمين مايفهم منه أنه صاحب هذا الفرض ولم يسبق إليه ، فمن إمام الحرمين أخذها الغزالي ، ومن الغزالي أخذها الشاطبي .

ولو عرضنا كلام إمام الحرمين الذي ذكره في (الغياثي) ، لرأينا أنه يكاد يكون هو بألفاظ الشاطبي نفسها ،وحتى لانطيل نكتفي ببضع ألفاظ وجمل :

مثل قول إمام الحرمين : « **لو فسدت المكاسبُ كلُّها وطبق الأرضَ الحرامُ** » ومنها : « **إن الناس لو ارتقبوا فيما يطعَمون أن ينتهوا إلى حالة الضرورة ففي الانتهاء إليها سقوطُ القوى** . . . وانقطاعُ المحترفين عن حرفهم وصناعتهم ، وفيه الإفضاءُ إلى ارتفاع الزرع والحراثة . . . . . .

---

(١) الاعتصام : ٢/١٢٥ .

(٢) لم أستطع أن أصل إلى هذا الموضوع في الإحياء ، فالذي فيه في (كتاب الحلال والحرام) من الجزء الثاني بسط شاف لأصناف الحلال وأصناف الحرام والمشتبهات وتوقيها .

(٣) الغياثي : فقرة : من ٧٣٨ ـ ٧٦٣ .

وقصاراه إهلاك الناس أجمعين ، وفيهم ذوو النجدة والبأس ، وحفظةُ الثغور من جنود المسلمين ، وإذا وهَوْا ووهنوا ، وضعُفوا واستكانوا ، استجرأ الكفار وتخللوا ديار الإسلام . . . . . . ولم يرد الشرع بما يؤدي إلى بوار أهل الدنيا ثم يتبعها اندراس الدين » . ويقول : « إن الحرام إذا طبق الزمانَ وأهلَه ، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً فلهم أن يأخذوا منه بقدر الحاجة ، ولايُشترط الضرورة » .

فنرى الألفاظَ نفسها تقريباً ، مما يشهد بأثر إمام الحرمين ، بل بقوة الأثر حيث انتقل منه إلى الغزالي ، ومن الغزالي إلى الشاطبي ، وظل أسلوب إمام الحرمين سائداً .

٤٧٩ ـ ويناقش إمام الحرمين حقَّ الحاكم في الزيادة عن العقوبات المقررة شرعاً[١] ، فيرى أنه ليس للحاكم الازديادُ على مبالغ الحدود في التعزيرات ، وأن من ظن أن الشريعة تُتَلَقّى من استصلاح العقلاء ، ومقتضى رأي الحكماء ، فقد رد الشريعة ، ويرد استشهادَ هؤلاء بأن حدَّ الشرب كان أربعين ، فزاده صحابة رسول الله ﷺ إلى ثمانين قائلاً : إن عقوبة الشرب لم تثبت مقدرة ، ولم يكن فيها توقيف ، ويروي قولَ الإمام علي كرم الله وجهه : « إنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ » .

هذا مارأيناه عند إمام الحرمين ، وهو ما قاله الغزالي[٢] ، بألفاظه نفسها ، وطريقة مباحثته واستدلاله عينها ، وكذلك تابعهما الشاطبي في (الاعتصام[٣]) .

---

(١) انظر الغياثي : فقرة : ٣٢٢ ، والبرهان : فقرة : ١١٢٩ ـ ١١٤٠ .

(٢) انظر المستصفى : ٣٠٥/١ .

(٣) انظر الاعتصام : ١١٨/٢ .

٤٨٠ ــ وفي أثناء مناقشة إمام الحرمين لمدى ما يباح للإمام أخذه من الأموال في سبيل تجهيز الجنود وسد الثغور ورد الكفار ، يقول : « إذا وطىء الكفار ديار الإسلام ، فقد اتفق حملة الشريعة قاطبة على أنه يتعين على المسلمين أن يخِفُّوا ويطيروا إلى مدافعتهم زرافاتٍ ووحداناً ، حتى انتهَوْا إلى أن العبيد ينسلُّون عن رِبقة طاعة السادة ، ويبادرون الجهاد على الاستبداد ، وإذا كان هذا دينَ الأمة ، ومذهبَ الأئمة ، فأيُّ مقدارٍ للأموال في هجوم أمثال هذه الأهوال ؟ . . . وأموالُ الدنيا لو قوبلت بقطرة دم ، لم تَعْدِلها ، ولم توازها[1] » .

ونجد المعنى نفسَه عند الغزالي ، إذ يقول : « إن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدم[2] » .

وواضح أن هذا التوافق في المعنى من التأثر بشيخه .

٤٨١ ــ وسبق أن عرضنا ثورة إمام الحرمين على فتوى الإمام يحيى بن يحيى لأمير الأندلس بالتكفير بصوم شهرين ، مع أنه كان قادراً على الإعتاق . وقال إمامُ الحرمين : « ولو ذهبنا نكذب الملوك ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم طلباً لما نظنه من فلاحهم ـ لَغَيَّرْنا دين الله تعالى بالرأي ، ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح ، فإنه قد يشيع في ذوي الأمر أن علماء العصر يحرفون الشرع بسببهم ، فلا يعتمدونهم ، وإن صدقوهم ، فلا يستفيدون من أمرهم إلا الكذبَ على الله وعلى رسوله ، والسقوطَ عن مراتب الصادقين[3] » .

---

(١) الغياثي : فقرة : ٣٦٩ .

(٢) المستصفى : ٣١٤/١ .

(٣) الغياثي : فقرة : ٣٢٨ .

ويعرضِ الغزالي المسألة نفسَها ؛ فيتناول المعاني نفسها بصورة لا تدع للقارىء الموازن بينه وبين إمام الحرمين مجالاً للشك في التأثر ، ويكفي أن نذكر من كلام الغزالي العبارة التالية ، دليلاً لإثبات ما نحاوله .

قال الغزالي : « . . . وفتحُ هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تَغير الأحوال ، وإذا عُرف ذلك من صنيع العلماء ، لم تحصل الثقةُ للملوك بفتواهم ، وظنوا أن كل ما يُفتون به ، فهو تحريف من جهتهم بالرأي[1] » .

ولعل التوافق بين النصين ليس في حاجة إلى تعليق أو بيان .

٤٨٢ ـ وقال الشاطبي : « إن الغزالي قال في بيعة المفضول مع وجود الأفضل : إن رُددنا في مبدأ التولية بين مجتهد في علوم الشرائع وبين متقاصر عنها ، فيتعين تقديمُ المجتهد ، لأن اتباع الناظر علم نفسه له مزية على اتباع علم غيره .

أما إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد ، وقامت له الشوكة وأذعنت له الرقاب . . . وجب الاستمرار . أي استمرار الطاعة وعدم نقض البيعة[2] » ويستمر الشاطبي يحكي عن الغزالي الحكمَ في بيعة المفضول مع وجود الأفضل ، وأن هذا إذا اتفق ، لا يصح تحريكُ الفتنة وتشويشُ النظام تشوفاً إلى مزية دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد[2] .

والمسألة وفَّاها إمام الحرمين حقها في كتابه (الغياثي[3]) ، وتابعه عليها

---

(١) المستصفى : ٢٨٥/١ .

(٢) الاعتصام : ١٢٧/٢ .

(٣) انظر الغياثي : فقرة : ٢٤٩ ومابعدها .

الغزالي وعنه أخذها الشاطبي ونسبها إليه .

٤٨٣ ـ وعند الحديث عن شروط صحة الاستثناء يقول الغزالي :

« ونُقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء ، **ولعله لا يصح النقل عنه**[١] » ويقول إمام الحرمين في المسألة نفسها : « والغامض في هذه المسألة أن ابن عباس وهو حبر هذه الأمة ومرجوعها في مشكلات القرآن ، كيف يستجيز انتحالَ مثلِ هذا المذهب على ظهور بطلانه ، **والوجه اتهام الناقل ، وحملُ النقل على أنه خَطأ أو مختلق مخترع**[٢] » .

وإذا كان التقاء الرأي في الحكم على كلام ابن عباس ممكناً ، فلا نشك في أن أثر إمام الحرمين ظاهرٌ في رد كلام ابن عباس باتهام النقل عنه ، بل إن هذه سمةٌ بارزة من سمات منهج إمام الحرمين ، حيث كثيراً ما يعزو الخطأ في الآراء التي يردُّها إلى الزلل في النقل ، تأدباً مع كبار الأئمة الذين يحاجهم ، وتنزيهاً لهم عن نسبة الخطأ إليهم ، فلا شك أن الغزالي أخذ ذلك من أستاذه .

٤٨٤ ـ وقد سبق أن رأينا النووي وهو يتكلم عن استقبال القبلة وهل المطلوب عين الكعبة أم جهتها[٣] ؟ قال النووي : « وسلك إمام الحرمين والغزالي طريقة شاذة . . . . الخ[٤] » .

ويعنينا هنا أنه يجمع إمام الحرمين والغزالي مما يشهد بمتابعة الغزالي لشيخه .

---

(١) المستصفى : ٢/١٦٥ .

(٢) البرهان : فقرة : ٢٨٥ .

(٣) انظر المجموع : ٣/١٨٧ .

(٤) انظر فقرة رقم ٢٦٥ من هذا البحث .

٤٨٥ ـ ومما يشهد بأثر إمام الحرمين أن الشاطبي وهو يحكي أقوال الأئمة في المصلحة المرسلة[١] يأخذ نصَّ عبارة كتاب إمام الحرمين في (البرهان[٢]) ولن نحتاج هنا إلى استنتاج ، فالشاطبي يصرح بأنه يحكي ذلك عن إمام الحرمين .

٤٨٦ ـ ويعقد الشاطبي فصلاً يبين فيه أن من مناشيء البدع تحسينَ الظن بالعقل ، ويبين فيه أن للعقول حداً في إدراكها تقف عنده ، فلا تجول في كل شيء . ومن يقرأ هذا الكلام ويقرأ بحثَ إمام الحرمين في المعرفة الذي قدم به لكتابه (البرهان) ، لايملك إلا أن يقطع بتأثر الشاطبي الواضح بما قاله إمام الحرمين عن قصور العقل ووقوفه عند حد لايعدوه[٣] .

٤٨٧ ـ وفي (الطبقات الكبرى[٤]) يقول السبكي : ومن الفوائد عن (الكيا) : عليٌّ بن محمد بن علي الطبري أبو الحسن في كتابة (شفاء المسترشدين) : قد قيل لايَسجد « يعني المصلي » للتلاوة قبل الفاتحة ، إذ لا نصَّ فيه للشافعي .

ويعقب السبكي على ذلك قائلاً : « وهو مأخوذ من كلام إمامه : إمام الحرمين ، فإنه قال في (الأساليب)[٥] في مسألة سجود السهو : فلو قرأ المنفرد آية سجدة قبل الفاتحة ، فالذي يظهر منعُه من سجود التلاوة ؛ لكونه قرأ في غير أوانه ، ولو كان لايحسن الفاتحة ويحسن بدلها آيات فيها

---

(١) انظر الاعتصام : ٢/١١١ .

(٢) انظر البرهان : فقرة : ١١٣١ .

(٣) انظر البرهان : فقرة : ٣٦ ومابعدها . وانظر أيضاً كتاب الدكتورة فوقية محمود الجويني إمام الحرمين رقم ٤٠ سلسلة أعلام العرب . ففيه بحث قيم عن نظرية المعرفة عند إمام الحرمين وسبقه بها .

(٤) حـ ٢٣٣/٧ .

(٥) من كتب إمام الحرمين التي لم نعثر عليها .

سجود ، فهذه صورة لانص فيها ، ولايبعد منعه من السجود فيها ، حتى لاينقطع القيام المفروض » .

وقد أغنانا عن القول بتأثر (الكيا) تصريحُ السبكي بأن هذا مأخوذ من كلام إمام الحرمين .

٤٨٨ ـ ونجد أثره أيضاً عند الآمدي[١] ، وعن طريق الغزالي[٢] أيضا ، ذلك أنه ينقل عن الغزالي قولَه : إن العلم الحاصل عن الخبر المتواتر ضروري بمعنى أنه لايحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه ، مع أن الواسطة حاضرة في الذهن ، وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة .

وهذا هو مضمون كلام إمام الحرمين في دفاعه عن الكعبي المعتزلي الذي قال : إن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظريّ ، فكثرت عليه المطاعن من أهل الحق ، فرد عنه إمام الحرمين قائلاً : « لم يعن الرجلُ نظرياً عقلياً وفكراً مبنياً على مقدمات ونتائج ، وليس ماذكره إلا الحق[٣] » .

فهكذا انتقل الرأي من إمام الحرمين إلى الغزالي ، ثم إلى الآمدي .

٤٨٩ ـ وإن من يضع البرهان بجوار (الإحكام) يلحظ تأثر الآمدي بإمام الحرمين واضحاً ، وإن لم نجده صرح بذلك ـ فيما قرأناه ـ إلا مرة واحدة[٤] ، في مسألة أفعال الرسول عليه الصلاة والسلام . مما يجعلنا نرجح

---

(١) ٢٧/٢ .

(٢) المستصفى : ١ / ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) البرهان : فقرة : ٣١٥ .

(٤) الإحكام : ٢٤٧/١ .

أن تأثره كان بالواسطة ، عن طريق كتب الغزالي الأصولية .

٤٩٠ ـ كما يظهر أثر إمام الحرمين أكثر وضوحاً في (جمع الجوامع[1]) للسبكي الذي نرى ظلال (البرهان) وارفة على جميع مسائله ، ويصرح السبكي كثيراً بأن مصدره إمامُ الحرمين . ومن يطالع على سبيل المثال قوله : بأن خبر الواحد قد يفيد العلم مع وجود القرائن ، كما إذا أخبر بوفاة ولده مع قرينة الصياح وإحضار النعش . . . الخ ، نجد أن هذا كلامُ إمام الحرمين نفسه[2] ، وكذلك الكلام عن الخبر المستفيض .

٤٩١ ـ وقد سبق أن نبهنا عند عرض مسائل الإمامة[3] مدى تأثر ابن تيمية بإمام الحرمين في كثير من هذه المسائل .

ونكتفي بهذه الأمثلة والنماذج فهي تشهد لما نحاوله من إثبات أثر إمام الحرمين فيمن جاء بعده . رضي الله عنهم أجمعين .

٤٩٢ ـ وهناك ملاحظة في هذا المجال لم نشأ أن نغفلها . وذلك أنا رأينا أستاذنا الإمامَ أبا زهرة رحمه الله يقول :

« إن الإمام مالكاً رضي الله عنه هو الذي أكثر من الأخذ بالمصالح[4] » ثم يعرض نماذجَ لهذه المسائل التي يقول : إن مالكاً أخذ فيها بالمصلحة ، منها :

ما إذا خلا بيتُ المال ، وارتفعت حاجات الجند ، وليس فيه مايكفيهم .

---

(١) جمع الجوامع : ١١٥/٢ .

(٢) البرهان : فقرة : ٥٠٩ .

(٣) انظر الباب الثالث من هذا البحث .

(٤) أصول الفقه : ٢٧٣ ، ومالك : ٤٠٠ ، ٤٠١ .

كذلك ما إذا طبق الحرام الأرض ، أو ناحيةً من الأرض يعسر الانتقال منها .

ونحن قد عرضنا المسألتين آنفاً نماذجَ لآراء إمام الحرمين التي ذاعت وتناقلها عنه العلماء ، ورأينا فيما رأينا إمام الحرمين وهو يقول : إنه لم يُسبق بالكلام في ذلك .

لما رأينا ذلك تبادر إلى الذهن ـ على بعده ـ أن إمام الحرمين لم يطلع على مذهب مالك في هذا ، فقال ما قال من أنه لم يُسبق بذلك ، وأن ما كان هو توارد خواطر بينه وبين مالك رضي الله عنهما . كان هذا ـ مع بعده ـ هو المخرج الوحيد .

ولكن لما بحثنا عن مصدر أستاذنا أبي زهرة وجدته يقول : إنه (الاعتصام) للشاطبي ، ورجعت إلى (الاعتصام) فوجدت الشاطبي يحدد مصدره بأنه (الغزالي[1]) !! **وعلى ذلك يكون الشاطبي آخذاً عن إمام الحرمين عن طريق الغزالي ، وليس آخذاً عن مالك ، وبهذا تكون المسألتان لإمام الحرمين وليستا للإمام مالك .**

ولعل سبْقَ أستاذنا الفاضل إلى أنهما للإمام مالك جاء من ناحيتين :

- أن الشاطبي من أعلام المذهب المالكي ، فيسبق إلى الذهن أن ما يحكيه في كتابه عن إمام المذهب : مالكٍ رضي الله عنه .
- وقوّى ذلك أن المسألتين في المصلحة ، والإمامُ مالك هو ابن بجدتها وصاحب لوائها ولم يلتفت إلى ذكر الشاطبي لمصدره : (الغزالي) .

---

(١) الاعتصام : ٢/١٢١، ١٢٥

مؤلفــاته :

٤٩٣ ـ لقد كان لإمام الحرمين من المؤلفات في شتى فروع المعرفة الإسلامية : من أصول ، وفقه ، وتفسير ، وخلاف ، وكلام[1] ، ما جعل الكاتبين عنه يقولون :

إن هذه التصانيف تشهد له بأنه من أصحاب الكرامات ، وإلا فلو حُسبت سنوات عمره على عدد هذه المؤلفات ، ما كانت كافية لنسخها فقط ، فعدّوا ذلك دليلاً من الأدلة التي تُثبت وقوعَ الكرامات[2] .

وقد كانت هذه المؤلفات ذائعةً ومنتشرة في العالم الإسلامي ، حتى كانت محنتُنا بضياع كثير من تراث أئمتنا ، ففُقد من مؤلفاته الكثير ، وبقيت أسماؤها تتردد في كتب الباحثين والمؤلفين ، نسمع بها ولانراها ، ونجد استشهادات منها بين ثنايا المؤلفات .

ومع ذلك فمن حسن الحظ أن حفظت لنا الأقدار من مصنفاته أجلَّها في مجال الفقه . وأعظمَها ، بل أجلّها على الإطلاق ، وأعني بذلك (نهاية المطلب في دراية المذهب) كما حفظت لنا كتابه (البرهان) و (الغياثي) وكثيراً من كتبه الكلامية .

٤٩٤ ــ وقد كان لهذه الكتب أعظمُ الأثر في الفقه الإسلامي وأصولِه ، فهي التي حفظت آراءه التي أخذها وتابعه عليها الأئمة والفقهاء وناقشها ، وتخرج عليها الباحثون ، فكانت مدداً ورافداً لهذا النهر المغدق : نهر الفقه

---

(١) انظر حصراً لهذه المؤلفات التي تربو على الأربعين في كتابنا (إمام الحرمين : حياته وعصره) دار القلم بالكويت ـ ١٤٠٠هـ

(٢) طبقات الشافعية الكبرى : فقرة : ٣٤٣/٢.

الإسلامي .

ولقد أدرك الفقهاء والعلماء قدر مؤلفات إمام الحرمين ، فعدوها من أمهات كتب الفقه والأصول ، وأثنَوْا عليها ، واعترفوا بحقها وقدرها :

فمن حديث السبكي : « إن البرهان لغز الأمة » ، « وإنه ألف على طريقة لم يُسبق إليها[1] » « إنه لم يُرَ أجلّ ولا أفحل في علم الأصول من البرهان[2] » وحين تحدث عن منزلة المازَري مدحه بأنه شرح كتابَ (البرهان) ، قال : « إن هذا الرجل (المازري) كان من أذكى المغاربة قريحة وأحدِّهم ذهناً ، بحيث اجترأ على شرح (البرهان) لإمام الحرمين ، وهو لغز الأمة الذي لايحوم نحو حماه ، ولايدندن حول مغزاه إلا غواصٌ على المعاني ثاقبُ الذهن ، مبرزٌ في العلم[3] » .

ويعدُّه الأستاذ زكي الدين شعبان[4] واحداً من أربعة كتب هي أساس طريقة المتكلمين ، وهذه الكتب هي : البرهان والمستصفى والمحصول والإحكام للآمدي . وواضح أن البرهان هو الأساس ، فالكتب الثلاثة المذكورة معه تابعة له ، معتمدة عليه .

ويعدُّه ابنُ خلدون أيضاً ، واحداً من أربعة كتب ، هي : البرهان ، والمستصفى للغزالي ، والعهد للقاضي عبد الجبار ، والمعتمد لأبي الحسين البصري .

---

(١) الطبقات : ٥/١٩٢ .

(٢) الطبقات : ٥/٣٤٣.

(٣) الطبقات : ٦/٢٤٣ .

(٤) أصول الفقه له : ١٦ .

والبرهان مع ذلك حفظ لنا الآراء الأصولية لجماعة من الأئمة ضاعت كتبهم فيما ضاع من تراث أمتنا ومجدها ، فمن ذلك مثلاً أنه يعرض آراء القاضي أبي بكر الباقلاني في كل مسألة تقريباً ، ولم تصلنا كتب الباقلاني الأصولية .

وفيما نعلم لم يصلنا من كتب أهل السنة في أصول الفقه ، مما أُلف على طريقة المتكلمين قبل البرهان إلا أصل الأصول : رسالة الشافعي .

والذي يطالع البرهانَ ويرى أسماء الأئمة الأعلام : الشافعي والأشعري ، والباقلاني ، وابنَ فورك ، والإسفراييني ، والدقاق ، والصيرفي ، وداود ، وابنه ، والحليمي ، والحارث بن أسد ، ومالك ، وأبي حنيفة ، وغيرهم وغيرهم . حين نرى هذه الأسماء تتلألأ في سماء البرهان يحكي إمامُ الحرمين آراءهم مستشهداً بها ، أو مناقشاً راداً لها . حين نرى ذلك ندرك قيمة (البرهان) وأثرَه وصدقَ ماقيل فيه وفي منزلته .

وفي المسائل التي قدمتُها آنفاً ما يشهد بأثر (البرهان) ويكفي أنه إمام (المستصفى) و(المنخول) و(شفاء الغليل) .

ولعل مما يشهد بمنزلة البرهان وأثره أنه كان من كتب المشارقة القليلة التي اعتنى بها المغاربة ، فقد رأينا ثلاثة من المغاربة قاموا بشرحه[1] هم : الإمام أبو عبد الله المازري ثم أبو الحسن الإبياري من المالكية ، ثم شارح آخر اسمه الشريف أبو يحيى جمع بين الشرحين ، فإذا تذكرنا أن المذهب المالكي كان هو المذهبَ السائدَ عند المغاربة ، وأن العصر كان عصر صراع وتعصب مذهبي كما كان التنافس بين المشارقة والمغاربة عنيفاً . إذا تذكرنا

---

(١) الطبقات : ١٩٢/٥ .

كلّ ذلك عرفنا منزلة (البرهان) وأثره فلولا قدرُ هذا الكتاب ، ماقام بشرحه فقهاء المذهب المخالف ، ولولا منزلته ، ما قطع المسافةَ بين المشرق والمغرب متحدياً ظروفَ التعصب والتنافس الذي كثيراً مايسد الطريق أمام الآراء والمؤلفات ، إلا أن تكون في قوة البرهان وجلالته ، فتعلو على كل حاجز ، وتقوى على كل عائق .

٤٩٥ ــ وكذلك كان لكتابه نهاية المطلب في دراية المذهب أثر بعيد في الفقه الإسلامي ، فهو بحق موسوعة فقهية ، كانت قدوة للمؤلفين وللدارسين ، جمعت أصول الفقه ، وهذبت فروعه ، وصفه بنفسه رضي الله عنه فقال : « يحوي تقرير القواعد ، وتحرير الضوابط والمقاصد ، في تعليل الأصول وتبيين مأخذ الفروع . . . ويشتمل على حل المشكلات وإبانة المعضلات والتنبيه على المُعْوِصات ، ويُغني عن الارتباك في المتاهات[1] » ثم يؤكد قيمة هذا الكتاب وخطرَه ، فيقول : « وهو على التحقيق نتيجةُ عمري ، وثمرةُ فكري في دهري ، لا أغادر فيه بعون الله أصلاً ولا فرعاً إلا أتيتُ عليه » .

ولعل أوضح ما يشهد بقدر هذا الكتاب ما قاله عنه ابن عساكر ، فقد جاء في التبيين : « . . . وأتى فيه من البحث والتقرير والتدقيق والتحقيق بما يَشفي الغليل ، ونبه على قدر الإمام ومحله في علوم الشريعة ، **فما صُنِّفَ في الإسلام مثله ، ولا اتفق لأحد ما اتفق له**[2] » .

ويشهد الواقع بأن هذا الكتاب صار عمدة كتب الشافعية ، ومن أهم

---

(١) مقدمة نهاية المطلب.

(٢) تبيين كذب المفتري : ٧٧/٢.

مراجعهم ، وأوثق مصادرهم ، يَعُدّ النووي مايعد من أمهات كتب الشافعية فيذكر أربعة كتب ، نهاية المطلب واحد منها[1] .

وقد كان إمام الحرمين متفطناً لما يقصده بكتابه ، حيث أراده معلماً وهادياً ومرشداً ، قال معلقاً على بعض المسائل :

« وقد بان الآن ومما أجريه في هذا الكتاب ـ ولا شك في تبرم بني الزمان به ـ أني كثيراً ما أجري المسائل على صيغة المباحثة ، ثم هي تُفْضي إلى مقر المذهب آخراً ، ويعلم المسترشد طريقة الطلب والنظر ، وهذا من أشرف مقاصد الكتاب ، فلست أُخِلّ به[2] » .

ومن تنبيهه لذلك أيضاً قوله تعقيباً على إحدى المسائل :

« ومن أحاط بما مهدناه في مأخذ الخلاف خرج المسائل عليه[3] » فهو يؤصل الباب ، ويمهد ضوابطه ، ويُنزل المسائلَ على هذه الضوابط ، ضارباً المثل للباحثين ، منبهاً لهم على الطريق . . . طريق البحث والنظر .

والكتاب على طوله ليس فيه من فصول الكلام ولا من أطرافه ، قال في أول كتاب المزارعة بعد أن ذكر حكمها ، والفرق بينها وبين المخابرة :

« ولست للإطناب في مثل هذا ، فإني لا أنتهض إلا لحل المشكلات ، وأرى الاجتزاء بالمرامز في الجليات[4] » .

ومن يقرأ كتبَ الشافعية بعد إمام الحرمين ، يجد أثر نهاية المطلب

---

(١) انظر المجموع : ٢١/١.

(٢) الجزء السابع : ١٩٢.

(٣) النهاية : ٢/١٩٤ ظهر.

(٤) النهاية : ٣٢٩/٧.

مشرقاً مضيئاً ، وبين أيدينا (المجموع) للنووي رضي الله عنه ، لاتكاد توجد فيه مسألة لا يتعرض فيها لرأي إمام الحرمين .

٤٩٦ ـ وأما كتابه (الورقات) في أصول الفقه ، فعلى إيجازه ، أو قُل بسبب إيجازه طوَّف الأرجاء ، وجاب الأنحاء ، فلم يلق كتابٌ من كتب إمام الحرمين من العناية مثل مالقي هذا الكتيب ، فله شروح وعليها حواشي بصورة ربما لم تتفق لكتاب غيره .

٤٩٧ ـ وتعتبر مؤلفات إمام الحرمين ذات أثر في الفقه من ناحية أخرى ، أعني بها من ناحية تطور التأليف في الفقه ، فهو من أول ـ إن لم يكن الأول ـ من جمع بين طريقة المراوزة وطريقة العراقيين ، ذلك أنه كان هناك طريقان للتدوين في الفقه[1] : طريقة المراوزة ، وكان رائدها القفال الذي انتهت إليه رئاسة الشافعية بخراسان ، وتبعه جماعة أخصهم به الشيخ أبو محمد : عبد الله بن يوسف الجويني ، والد إمام الحرمين توفي سنة ٤٣٨هـ ، وأبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الفوراني صاحب (الإبانة) المتوفى سنة ٤٦١هـ والقاضي حسين بن محمد المروزي المتوفى سنة ٤٦٢هـ صاحب (الأسرار) و (التعليقة) . . .

وأما طريقة العراقيين ، فكان رائدها أبو حامد الإسفراييني شيخ الشافعية في بغداد ، وتبعه جماعة ، منهم الماوردي صاحب الحاوي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ والقاضي أبو الطيب الطبري صاحب شرح مختصر المزني توفي سنة ٤٥٠هـ .

ويقول النووي في بيان مميزات الطريقتين :

---

(١) الابتهاج في بيان اصطلاح المنهاج لابن سميط العلوي : ٨ ، ٩.

إن أصحابنا بالعراق غالباً أوثق وأثبت في نقل نصوص الشافعي وقواعد مذهبه ، ووجوه متقدمي أصحابه ، وأما الخراسانيون ، فهم أحسن تصرفاً وتفريعاً وترتيباً[1] .

ويقول صاحب (الابتهاج) : ثم من بعد أصحاب الطريقتين جماعة من أئمة الشافعية منهم أبو إسحاق الشيرازي صاحب (المهذب) المتوفى سنة ٤٧٦هـ وإمام الحرمين صاحب (نهاية المطلب) المتوفى سنة ٤٧٨هـ[2] .

ثم ذكر جماعةً كلُّهم بعد إمام الحرمين ، مما يجعلنا نؤكد أنه من أول من جمع بين الطريقتين العراقية بما فيها من دقة النقل وتوثيقه ، والمروزية بما فيها من حسن التفريع والترتيب ، وتابعه على ذلك المصنفون في الفقه الإسلامي .

جاء في الطبقات[3]: « ومن قاس طريقتَه بطريقة المتقدمين في الأصول والفروع وأنصف ، أقر بعلو منصبه ، ووفور تعبه ونصبه في الدين ، وتحقيق المسائل وترتيب الدلائل[4] » .

تلاميــذه

٤٩٨ ــ ويظهر أثر إمام الحرمين رضي الله عنه في مجال آخر ، حيث لمع اسمُه في تاريخ الفقه الإسلامي بصفته أستاذاً ومعلِّما ، وهذه منزلة لا تتاح

---

(١) انظر تاريخ المذاهب لأبي زهرة : ٢٩٨/٢ .

(٢) انظر ص ٩.

(٣) جزء : ١٧٨/٥ .

(٤) هممت ان اعرض نماذج للكتب السابقة لإمام الحرمين في مسألة واحدة ولكني وجدت في ذلك إطالة بدون فائدة فإن الأمر يحتاج إلى عشرات الصفحات .

لكل عالم ، فقد يكون الرجل فقيهاً مجتهداً باحثاً يترك أعظَمَ المؤلفات ، ولكن لايكون له في تربية الفقهاء وتخريج المتفقهة شأن ، ولم يكن إمام الحرمين من هؤلاء ، فقد تولى التدريسَ وهو في نحو العشرين من عمره ، فما إن استحصدت خبرته ، ونضِجت معارفُه وعلومُه ، وذاع صِيتُه ، حتى صارت حلقته كعبة يشد إليها الرحال طالبو الفقه من أنحاء العالم الإسلامي ، وحين تربع على عرش المدرسة النظامية بنيسابور التي بناها (نظام الملك) باسمه ، صارت نظامية نيسابور ميدان بحث ومناظرة ، تخرج فيها على يد إمام الحرمين من الأئمة ماتزدهي بهم نيسابور ، ويزهو بهم الفقه الإسلامي إلى اليوم .

٤٩٩ ـ ولو رحنا نعد هؤلاء الأعلام الذين ذكرت الكتب أنهم تفقهوا بإمام الحرمين ـ وناهيك بمن لم تذكر ـ لطال بنا الكلام ، ولاستعصى علينا الحصر والإحصاء ، ألم يقولوا : إنهم كانوا عند وفاته نحو أربعمائة تلميذ .

ولذلك يكفي أن نذكر منهم :

حجة الإسلام الغزالي ، والكيا الهراسي ، والخوافي ، والباخرزي ، وعبد الغافر الفارسي ، وقالوا عنه : أورثته صحبة إمام الحرمين فنّاً من الفصاحة وأكسبته إياه سهراً حُمد صباحُه .

ومنهم : هاشم بن علي بن إسحاق بن القاسم الأبيوردي ، وغانم الموشيلي ، وعبد الكريم بن محمد الدامغاني ، وعبد الجبار بن محمد بن أحمد الخواري ، والشيخ المتكلم أبو القاسم الأنصاري ؛ وأبو سعيد بن أبي صالح المؤذن ، وأبو عبد الله الفُراوي ، وأبو المظفر الأبيوردي ، وأبو الفضل الماهياني ، وسعد بن عبد الرحمن الأسترابادي ، ومنهم : الإمام أبو نصر بن الإمام القشيري .

ومما يذكر في هذا المجال أن إمام الحرمين كان أستاذاً بصيراً بتلاميذه ، يُحسن رعايتَهم ويشجعُهم ، ويسعَد بنباهتهم ونبوغِهم ، وقد وردت عنه كلماتٌ تدل على أستاذيةٍ ماهرة حاذقة ، فقد كان الغزالي والكيا الهراسي والخوافي أنداداً ، وتناظروا يوماً أمامه ، فقال موازناً بينهم : « التحقيق للخوافي ، والجزئيات للغزالي ، والبيان للكيا» وقال مرة أخرى : « الغزالي بحر مغدق ، والكيا أسد محدق ، والخوافي نار تحرق[1] » .

٥٠٠ ــ والآن بعد أن رأينا اجتهاد إمام الحرمين ، وأثره في الفقه الإسلامي ، تكون قد وضحت منزلته بين الأعلام الذين حملوا لواء الشريعة الغراء ، وقد أقر له بذلك العلماء ، واعترف بقدره الأئمة الفضلاء ، فيذكرونه في كتب الشافعية (بالإمام) مطلقاً من غير إضافة أو بيان ، تجد ذلك في المجموع للنووي المتوفى سنة ٦٣١ هـ ، فحيث وجدته يقول : قال (الإمام) ، فاعلم أن المقصود به إمامُ الحرمين ، وتجده في طبقات السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ ونجده في (الإقناع) في حل ألفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني من علماء القرن العاشر الهجري ، وتجده في (النهاية) لولي الدين البصير من علماء القرن العاشر الهجري أيضاً . بل وجدنا ذلك في غير كتب الشافعية ، قال صاحب (مسلم الثبوت) عند الحديث عن تعبد النبي ﷺ قبل البعثة ، وهل كان بشرع أو بغيره :

« ونفاه المالكية وجمهورُ المتكلمين : فالمعتزلة قالوا : التعبد بشرع مستحيل وأهلُ الحق غيرُ واقع ، وعليه القاضي . وتوقف الإمام والغزالي[2] » .

---

(١) الغزالي : دكتور أحمد فريد الرفاعي : ٩٨/١ ، ٩٩.

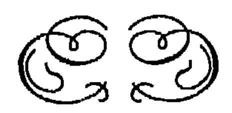
(٢) ١٨٤/٢.

٥٠١ ـ ومما يشهد بعلو منزلته أيضاً ما ورد كثيراً على ألسنة المؤلفين مثل قول النووي تعليقاً على إحدى المسائل في (المجموع) : « ويكفي في إشكالها أن إمام الحرمين مع جلالته استشكلها[١] » . هكذا يصرح مع جلالته .

وجاء في الطبقات الكبرى للسبكي تعليقاً على استفتاء كتبه أهل نيسابور وأرسلوا به إلى العراق ، قال :

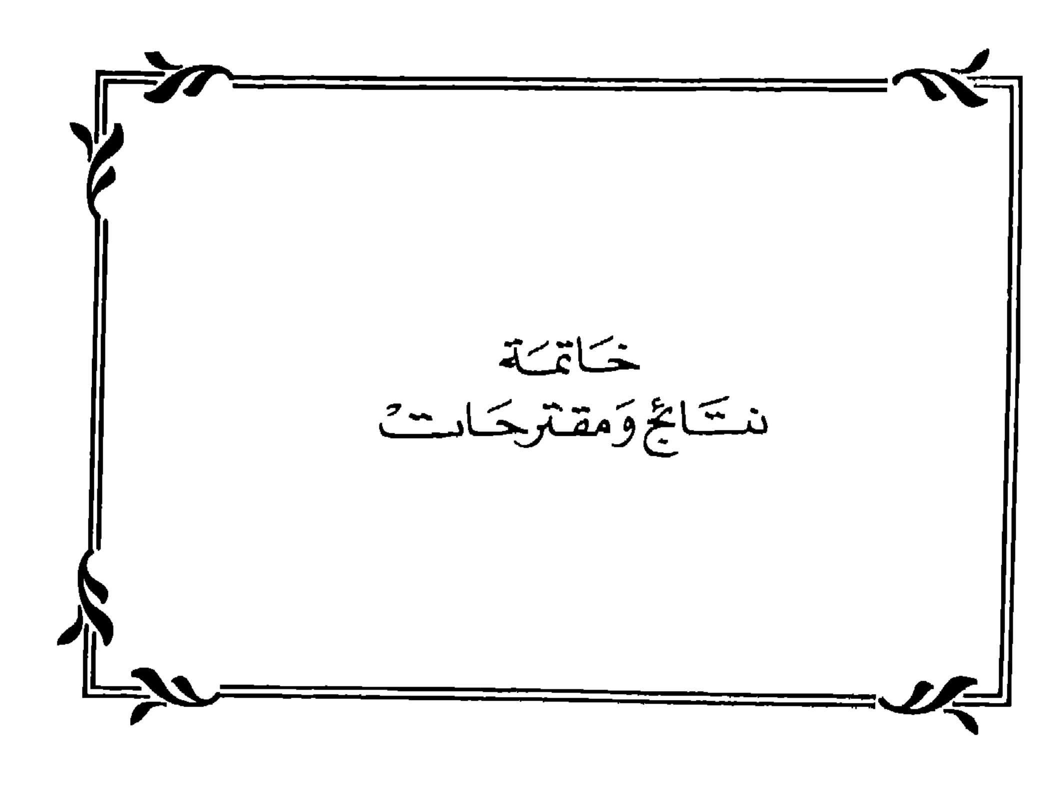
« قد كان الحال ـ لو وفق الله وليَّ الأمر ومن يطلب الحق ـ غنياً عن ذلك ، إذ في وجود مثل إمام الحرمين على ظهر الأرض غُنية عن استفتاء غيره من الفقهاء ، وإنه لقبيح بأهل إقليم فيهم إمام الحرمين ، بل بأهل عصر أن تقع لهم نازلة ، فلا يُصغون إلى فتياه[٢] » .

رضي الله عنه وأرضاه ونفعنا به .



(١) ٤/٢٠٧.

(٢) ٣/ ٣٩٤.



خاتمة

نتائج ومقترحات

٥٠٢ ــ لعل من حق البحث علينا أن نسجل أهمَّ النتائج التي وصل إليها ، ونقدمَ بعضَ المقترحات التي يُوحي بها ، وهذا ما نعرضه في الصفحات التالية .

٥٠٣ ــ أول نتيجة نُحب أن نؤكدها ـ وهي لا شك هدف البحث الأساسي ـ هي أننا جلونا صورةَ إمام الحرمين الأصولي الفقيه ، ووضعناها في إطارها ، ورفعناها إلى محلها وقدرِها ، كي تستقر بجانب صورة إمام الحرمين المتكلم التي تكفل بها الباحثون والدارسون من قبل .

٥٠٤ ــ وإذا كان لابد من تفصيل وبيان لهذه النتيجة فإننا نوضحها على النحو التالي :

أ ـ في ميدان الأصول رأيناه أصولياً عملاقاً ، مستقلاً ، لا يقلد ولا يلتزم بمذهب . قالها صراحة : « وحقنا أن نحكم الأصول فيما نأتي ونذر . ولانخرج بمسلك الحقائق ذباً عن مذهب[1] » ورأيناها حقيقة وواقعاً في الكثير من المسائل التي انفرد بها عن الأئمة السابقين .

ب ـ وفي مجال الأصول أيضاً رأينا سمة بارزة يتسم بها فكره الأصولي وهي رعايته لقرائن الأحوال وإعطائها كل الاعتبار ، في فهم المقصود من الأدلة والنصوص الشرعية . « وكان هذا موضوع الباب الأول » .

جـ ـ وحيث كان مستقلاً منفرداً في الأصول كان كذلك مستقلاً مجتهداً في الفقه ، وقد رأينا أهم سمات فقهه وأوضح خصائصه ، وسجلنا كل سمة منها في فصل ، مؤيدة بالمسائل والأقضية التي تؤكدها ، وهذه السمات هي :

---

[1] البرهان : فقرة : ٥٣٢

التزام النص ما أمكن ـ مراعاة روح التشريع ـ الاتجاه إلى التيسير ـ رعاية العرف والعادة ـ الاهتمام بالمجتمع ـ الإدراك البصير لسر المسائل ومأخذها ـ المهارة في التفريع والتقنين . « وكان هذا موضوع الباب الثاني » .

د ـ ومما يتصل بفقه إمام الحرمين آراؤه في نظام الدولة والحكم ، وقد أوضحنا من ذلك رأيه في اختيار الإمام وواجباته والمبادىء التي يقوم عليها الحكم والدولة الإسلامية « وكان ذلك موضوع الباب الثالث » .

هـ ـ وأخيراً رأينا منزلته : إماماً مجتهداً تحققت له شروط الاجتهاد وآلته ، فكان له أثره في الفقه الإسلامي : بآرائه التي استقل بها وتابعه عليها الفقهاء من بعده ، ومؤلفاته التي حفظت فقهه وكانت مرجع العلماء وقدوتهم ، وبتلاميذه الذين شدوا إليه الرحال من أطراف العالم الإسلامي ، فتفقهوا به ، ونشروا علمه وفقهه . « وكان ذلك موضوع الباب الرابع » .

٥٠٥ ــ ومع هذه النتيجة الأساسية التي انتهى إليها البحث ، هناك نتائج أخرى لابد من تسجيلها من ذلك :

أ ـ أن العصر الذي عاش فيه إمام الحرمين كان عصر الحصاد الحضاري والعلمي لعصور الازدهار السابقة ، ولكنه في الوقت نفسه كان قمةَ ما وصل إليه العالمُ الإسلامي من تمزق سياسي ، مما ألقى بظلاله على الحياة الفقهيه ، فتملكتها حمى الصراع المذهبي الدخيل على سماحة علمائنا وفقهائنا .

ب ـ كان إمامُ الحرمين لذلك يعلن تمذهبه بمذهب الشافعي ، وينضوي

تحت لوائه ، وهو في الوقت نفسه مجتهدٌ مستقل ، يتوارى بذلك حيناً ، ويعلنه حيناً آخر عندما يأمن بطش المقلِّدة والناشئة ، أو عندما يأنس لحماية السلطان والدولة ، مثلما حدث بعد اتصاله بـ (نظام الملك) .

٥٠٦ ــ كما أن هناك نتائجَ أخرى وربما لم يكن بعضها جديداً ، ولكنها حقائق عرضت في ثنايا بحثنا ، فأحببنا أن نسجلها بين نتائجه . من ذلك :

أ ـ أن الفقه الإسلامي ظل في قرونه الأولى لم يعرف المذهبية والتمذهب .

ب ـ أن الأئمة المجتهدين أصحابَ المذاهب لايقف عددهم عند الأربعة المعروفين رضي الله عنهم جميعاً ، وأن الأئمة أصحاب المذاهب ، لم يرضوا باتباعهم ، ونهوا عن تقليدهم ، والوقوفِ عند رأيهم .

جـ ـ أن أصول المذاهب واحدة لا خلاف بينها .

د ـ أن التعصب المذهبي الذي صاحب تمزق الدولة الإسلامية جر إلى ما لا يرضاه أئمة المذاهب أنفسهم ، وأوقع في أخطاء وخطايا .

هـ ـ أن الاجتهاد ماضٍ في الأمة إلى اليوم ، ولم يخلُ منه عصر من العصور ، على الرغم من الظروف التي اصطلحت على الأمة الإسلامية وعلى فقهائها .

٥٠٧ ــ وكذلك نرى أن علماءنا في العصور المتأخرة حين أغلقوا باب الاجتهاد وسدوا منافذه ، لم يكن ذلك منهم جموداً وتخلفاً وعجزاً كما يصوِّر ذلك بعضُ الباحثين الذين تجمح بهم أقلامهم ، فلعل الحق كان في جانب

هؤلاء الفقهاء ، فقد دفعهم إلى ذلك الخوفُ من أن يلج بابَ الاجتهاد من ليس أهلًا له ، ذلك أن فترة التمزقِ السياسي ، والضعفِ والتدهور أدت إلى انهيارٍ في المجتمع ، واختلالٍ في القيم والأقدار ، فلما طارت رؤوس الخلفاء ، وسُجن العلماء ، وحُطمت المدارس والجامعات ، وامتُهنت الكتب والمؤلفات ظن بعضُ الحمقى أن هذا الذي جرى ويجري قد سوى بين الأقدار فعلاً وحقاً ، وأنه إذا امتهن العلم والعلماء ، فالممتهنون المحتقرون أصلاً صاروا لهم أنداداً ، من حقهم أن يجتهدوا ويجددوا . من هنا خاف الأئمة وأعلنوا أن لا اجتهاد . !!!

٥٠٨ ــ وإذا كنا نرحب بهذه النهضة التشريعية التي نراها في أيامنا هذه وبما يقوم به علماؤنا الأفذاذ من الكشف عن محاسن الشريعة وعظمتها ـ فإننا نحذر أن يلج البابَ : باب الاجتهاد من ليس من أهله . ولعمري إن شد وَثاق علماء العصر جميعاً وتكميمَ أفواههم أيسرُ عليهم من أن يندس بينهم من يفتات عليهم ، ويجترىءُ على دين الله ، وأولى بالعلماء أن يُغلقوا بابَ الاجتهاد من أن يسبقهم إليه أشباه الرجال من مبتدعة هذا الزمان .

ومن عجبٍ أنهم يسمون عصرنا هذا عصر التخصص ، وتقوم الدنيا ولاتقعد إذا تكلم في الاقتصاد أو القانون من ليس من أهله ، أما الدين فكل من جلس أمام (الكاميرا) أو وقف أمام (الميكروفون) أو أتيحت له مساحة في صحيفة ـ يحاول إفتاءنا في ديننا ، ويتحدثون عن التجديد ، ورحم الله أديب الإسلام مصطفى صادق الرافعي عندما قال : يريدون أن يجددوا الدين واللغة والشمس والقمر .

٥٠٩ ــ كما نرجو أن تتجه الكليات والمعاهد المتخصصة في الشريعة إلى دراسة كتب الأئمة الأعلام في عصور الازدهار ، وأن تنفك من أسر هذه

الكتب المتأخرة التي كانت ثمرة عصور التخلف والانحلال .

٥١٠ ــ أن تتوفر الجهود الصادقة لنشر كتب الأئمة الأولين ، وإخراج مؤلفات وآثار هؤلاء الأعلام إلى النور ، وإنا على ثقة من أن كثيراً من القضايا والأحكام والمفاهيم ستتغير عند دراسة هذه الكتب والاطلاع على آراء أصحابها من مصادرها الأصلية .

٥١١ ــ يجب مكافحة الأمية الفقهية وذلك بتغيير مناهج الدين الإسلامي في المدارس الإعدادية والثانوية تغييراً جذرياً ، فلا يكتفى بهاتيك القشور من الأحكام والمواعظ التي لا تسمن ولا تغني ، أو تضاف مادة جديدة إلى المناهج باسم (تاريخ الحضارة الإسلامية) مثلاً .

ولتسقط الحجج القائلة بأن التلاميذ مثقلون بالمواد الدراسية ؛ فما أكثر ما يمكن أن يُحط عن كواهلهم ، لنقدم لهم بدلاً عنه تلك المادة المقترحة .

٥١٢ ــ نأمل أن يتوفر رجال ، وتتاح لهم الإمكانات لدراسة مسائل الخلاف في الفقه الإسلامي دراسة استقرائية إحصائية ، مثلما فعل أستاذنا الدكتور مصطفى زيد في دراسة (النسخ) ، فمثلاً تحصى جميع المسائل التي قال عنها الفقهاء إن دليلها الإجماع ، ثم ينظر أي إجماع هو ؟ وكيف كان ؟ وعدد المجمعين ؟ وهل معه دليل آخر أم لا ؟ وعلى ضوء ذلك يكون الرأي القاطع في مسائل الإجماع .

٥١٣ ــ يجب أن يدرس تاريخ التشريع دراسة تحليلية بمعنى أنها تقوم على تحليل كتب الأئمة واستنباط اتجاهاتهم الفقهية منها ، ولا نأخذ بما قاله أصحابُ المذاهب بعضُهم عن بعض ، ولا بما قالوه عن مذاهبهم ؛ فقد تطرق إلى هذه الأقاويل قدر غير يسير من الشك .

٥١٤ ـ على دار الكتب القومية أن تتأكد أن المخطوط رقم ١٦٤٥ (فقه شافعي) باسم الأحكام السلطانية ، والتي نسبته إلى ابن تيمية من قبل برقم ٥٣ فقه حنبلي . هذا المخطوط هو بعينه كتاب (الغياثي : غياث الأمم في التياث الظلم) لإمام الحرمين .

٥١٥ ـ وأكرر اعتذاري إلى أئمتنا الأعلام ، وأسأل الله ألَّا أكون قد جاوزت أو أسرفت . وحسبي ـ كما قلت ـ أني إلى الحق أردت ، وإلى فضل الله وواسع رحمته ألجأ ، علَّمنا سبحانه أن نقول : ﴿ **ربَّنا لا تُؤاخذنا إن نَسِينا أو أخطأنا** ﴾ (البقرة : ٢٨٦) ﴿ **رَبَّنا لاَ تُزِغ قُلُوبنا بَعدَ إذ هَدَيْتَنا وَهَب لَنَا مِن لَدُنْكَ رَحْمة إنَّكَ أَنْتَ الوهَّاب** ﴾ (آل عمران : ٨) واعف عنَّا واغفر لنا وارحمنا .



المراجـــع

[راعينا في ترتيب المراجع ما يأتي :

* الترتيب (الأَلِفْبَائي) بحسب أسماء المؤلفين .
* اعتماد الاسم المشهور به المؤلف سواء كان الكنية أو اللقب أو النسبة أو العلم ، مثل : أبو حنيفة ، القاضي ، الإسفراييني ، فوقية .
* التعريف بهؤلاء المؤلفين تعريفاً موجزاً .
* حذف (ال) ، (ابن) ، (أب) ، و (أم) من الأسماء المبدوءة بها ، ولو اجتمعت في عَلمٍ واحد .
* ذكر رقم المخطوطة ومكان وجودها .
* بعض المخطوطات التي رجعنا إليها قد تمت طباعتها ، لكننا آثرنا الإشارة إليها بصفتها مخطوطة ، على نحو ما كانت عليه عند إعداد هذه الدراسة .
* اقتصرنا على أهم المراجع .]

* **الآمـــــــــــدي :**

(أبو الحسن : سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الشافعي ـ المتوفى سنة ٦٣١هـ) .

١ ـ الإحكام في أصول الأحكام .

مطبعة المعارف ـ القاهرة ـ سنة ١٣٣٢هـ .

* **ابن الأثـــــــــــــير .**
(عز الدين : أبو الحسن : علي بن محمد بن عبد الكريم
الجزري ـ المتوفى سنة ٦٣٠هـ) .

٢ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة .**
بإشراف محمد صبيح ـ طبع بالقاهرة ـ سنة ١٩٦٤م .

٣ ـ **الـكامـــــــــــل .**
إدارة الطباعة المنيرية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٤٩هـ .

* **ابن الأثـــــــــــــير :**
(الإمام ، أبو السعادات ، مبارك بن محمد بن الأثير ،
المتوفى سنة ٦٠٦هـ) .

٤ ـ **جامع الأصول من أحاديث الرسول .**
تحقيق محمد حامد الفقي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٠م .

٥ ـ **النهاية في غريب الحديث والأثر .**
تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي ـ عيسى الحلبي ـ
القاهرة ـ سنة ١٩٦٣م .

* **أحمـــد أمـــين (رحمـــه الله) .**
من رجال الأدب والبحث في عصرنا الحاضر .

٦ ـ **ظُهْـــر الإســـــــلام .**
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ سنة
١٩٤٥م .

* أحمـــد فريـــد الرفـــاعي : (دكتـــور) .

٧ - الغـــــــــزالي .
دار المأمون - القاهرة - سنة ١٩٣٦م .

* الإســـــــــنوي :

(عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي ، الشافعي أبو محمد : جمال الدين ، ولد بإسنا - توفي سنة ٧٧٢هـ) .

٨ - طبقـــات الشافعيـــــة .
مخطوط رقم ٧٣٦٨ح - تاريخ تيمور - دار الكتب القومية - بالقاهرة . (طبع أخيراً بالعراق) .

* إقبـــــــــال :

(محمد إقبال . الفيلسوف . الشاعر المسلم . من أعلام الهند المحدثين) .

٩ - تجديد التفكير الديني في الإسلام .
ترجمة عباس محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - سنة ١٩٥٥م .

* إمـــــام الحرمـــــين :

(عبـد الملك بن عبد الله بن يـوسف - المتـوفى سنـة ٤٧٨هـ) .

١٠ - الإرشـــــاد إلى قواطع الأدلــــة .
تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى (رحمه الله) والشيخ علي عبد المنعم عبد الحميد - القاهرة - سنة ١٩٥٠م .

١١ ـ الشـــامل في أصـــــول الدين .
بإشراف الدكتور على سامي النشار (رحمه الله) ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ (بدون تاريخ) .

١٢ ـ العقيــدة النظاميـــــة .
تحقيق العلامة محمد زاهد الكوثري (رحمه الله) ـ مطبعة الأنوار ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٨م .

١٣ ـ الغيـــــــاثي (غياث الأمم في التياث الظلم) .
مخطوط بدار الكتب القومية ـ بالقاهرة . (طبع بالدوحة سنة ١٤٠٠هـ) .

١٤ ـ الكافيـــــــة في الجـــــدل .
مخطوط بمكتبة الأزهر ـ القاهرة ـ (طبع بالقاهرة سنة ١٩٧٩م) .

١٥ ـ لمـــع الأدلـــــــة .
تحقيق الدكتورة فوقيه محمود حسين ـ المؤسسة العامـة للتأليف ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٥م .

١٦ ـ مغيــــث الخلق في اختيـــــار الأحــق .
المطبعة المصرية ـ القاهرة ـ سنة ١٩٣٤م .

١٧ ـ النهـــــاية (نهاية المطلب في دراية المذهب) .
مخطوط بدار الكتب القومية ـ بالقاهرة ـ بأرقام ٢٠٢ طلعت ، فقـه شـافعي ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٧٨ فقـه شافعي ، ٢/٢٠٩ ب .

١٨ ـ الورقـــــــات في (أصول الفقـــه) .
المطبعة السلفية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٧٩هـ .

* الباخـــــــــــرزي :
(أبو الحسن ـ علي بن الحسن ـ المتوفى سنة ٤٦٧هـ) .
١٩ ـ دميـــة القصر وعصرة أهل العصـــر .
حلب ـ سنة ١٩٣٠م .

* البخـــــــــاري :
(محمد بن إسماعيل : أبو عبد الله . الإمام ـ المتوفى سنة ٢٥٦هـ) .
٢٠ ـ الجـــــامع الصحيـــح .
دار الشعب ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٠م .

* بـــــــدر عبد الباســـط (فضيلة الشـــيخ) :
٢١ ـ أصـــــــول الفقـــه .
دار المعرفة ـ بغداد ـ سنة ١٩٥٥م .

* بروكلمــــــــان (كارل . . .) :
مستشرق معاصر .
٢٢ ـ تـــاريخ الأدب العـــربي .

* البغـــــــدادي :

(إسماعيل باشا البغدادي) .

٢٣ ـ هدية العارفين بأسماء المؤلفين وآثار المصنفين . استانبول .

وكالة المعارف الجليلة ـ استانبول ـ سنة ١٩٥٥م .

٢٤ ـ إيضـــاح المكنـــون .

في الذيل على كشف الظنون ـ إستانبول ـ سنة ١٩٤٥م .

* البنــــــــاني :

(عبد الرحمن البناني ـ العلامة) .

٢٥ ـ حاشية على شرح الجلال المحليّ لجمع الجوامع .

المطبعة الميمنية ـ سنة ١٢٨٥هـ .

* ابن بهُـــــــــران :

(محمد بن يحيى بن بهُران الصَّعْـدي ، المتوفى سنـة ٩٥٧هـ) .

٢٦ ـ جواهـــر الأخبـــــار والآثـــار .

بهامش البحر الزخار ـ تصحيح القاضي عمر عبد الكريم الجرافي ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٧م .

* بـــــــــور : (دي بـــور) .

٢٧ ـ تاريخ الفلسفــة في الإســـلام .

ترجمة د . عبد الهادي أبو ريدة .

لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ سنة١٩٥٧م .

* البيهـــــــــــقي :
(أبو بكر : أحمد بن الحسين بن علي ، من أئمة الحديث ،
المتوفى سنة ٤٥٨هـ) .
٢٨ ـ الســـنن الكبـــرى .
دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد الدكن ـ سنة ١٣٤٤هـ .

* التهـــــــانوي : (محمد أعلى بن علي التهانوي) .
٢٩ ـ كشـــاف اصطلاحات الفنـــون .
كلكتا ـ سنة ١٨٦٢م .

* تيمـــــــــــور (باشا) :
(أحمد باشا تيمور ، العلاَّمة المحقق ، من حماة التراث
وعشاقه ـ رحمه الله) .
٣٠ ـ ضـــبط الأعـــــلام .
مطبعة الحلبي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٧م .

* ابن تيميـــــــــة :
(مجد الدين : أبو البركات : عبد السلام بن عبد الله بن
الخضر ـ المتوفى سنة ٦٥٢هـ) .
(شهاب الدين : أبو المحاسن : عبد الحليم بن عبد السلام
المتوفى سنة ٦٧٢هـ) .
(شيخ الإسلام : تقي الدين : أبو العباس أحمد بن
عبد الحليم ـ المتوفى سنة ٧٢٨هـ) .
[تعاقب الثلاثـــة على تأليفه] .

٣١ ـ المســـوَّدَة في أصـــول الفقـــه .

مطبعة المدني ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٤م .

* الجرجـــــــــــــاني :

(أبو العباس : أحمد بن محمد الجرجاني ـ المتوفى سنة ٤٨٢هـ) .

٣٢ ـ المعايـــاة في العقـــل .

ويسمى الفروق ـ مخطوط بدار الكتب القومية بالقاهرة ـ رقم ٩١٥ فقه شافعي .

* جـــلال الدين المحـــلي :

(أبو عبد الله : محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد الشافعي ـ المتوفى سنة ٨٦٤هـ) .

٣٣ ـ شـــرح جمع الجوامع في أصول الفقـــه .

المطبعة الميمنية ـ القاهرة ـ سنة ١٢٨٥هـ .

٣٤ ـ شـــرح الورقات في أصول الفقـــــــه .

المطبعة السلفية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٧٩هـ .

* الجنـــــــــــــداري :

(أسد بن عبد الله الجنداري) .

٣٥ ـ تراجـــم الرجـــــــال .

طبع بالقاهرة ـ سنة ١٣٣٢هـ .

* ابـن الجـوزي :

(أبو الفرج : عبد الرحمن بن علي بن محمد ـ المتوفى سنة ٥٩٧هـ) .

٣٦ ـ المنتظم في تـاريخ الملـوك والأمـم :

رجعنا إلى المخطوط رقم (١٢٩٦ تاريخ) بدار الكتب القومية بالقاهرة . ومنه مطبوع بحيدر آباد ما بين سنتي ١٣٥٧هـ ، ١٣٥٩هـ وتقع ترجمة إمام الحرمين في المطبوع جـ ٩ ص ١٨ ـ ٢٠ .

* حـاجّي خليفـة :

(مصطفى بن عبد الله : كاتب شلبي . مؤرخ . تركي متعرب ـ توفي سنة ١٠٦٦هـ) .

٣٧ ـ كشف الظنـون عن أسامي الكتب والفنـون .

طبع بعناية وكالـة المعارف الجليلة ـ استـانبول ـ سنـة ١٩٤٣م .

* ابـن حجـر :

(شهاب الدين : أبو الفضل : أحمد بن علي بن محمد بن علي الكناني ، العسقلاني ، ثم المصري ، الشافعي ـ المتوفى سنة ٨٥٢هـ) .

٣٨ ـ الإصـابة في تمييز الصحابـه .

طبع بالقاهرة ـ سنة ١٩٠٧م .

٣٩ ـ فتح البـاري بشرح صحيح البخـاري .

طبع عبد الرحمن محمد ـ القاهرة ـ سنة ١٣٤٨هـ .

٤٠ ـ ملخص نخبـــة الفـــكر .
مطبعة الممتاز ـ طنطا ـ مصر .

* ابـــن حـــــــــزم :
(أبو محمد : علي بن أحمد بن سعيد . الإمام ، الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦هـ) .
٤١ ـ الفِصَـــــل في الملل والأهـــواء والنحـــل .
طبع محمد علي صبيح ـ القاهرة ـ سنة ١٣١٧هـ .
٤٢ ـ الإحكـــام في أصـــول الأحكـــام .
مكتبة عاطف ـ القاهرة ـ سنة ١٣٩٨هـ .

* حســــب الله :
(فضيلة الشيخ علي حسب الله ، من رواد النهضة الفقهية الحديثة ـ رحمه الله) .
٤٣ ـ أصـــول التشـــريع الإســـلامي .
دار المعارف ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٩م .

* ابـــن حنبـــــــــل :
(أحمد بن حنبل . الإمام . (رضي الله عنه) توفي سنة ٢٣١هـ) .
٤٤ ـ المســـــــــند :
(تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر (رحمه الله) ـ دار المعارف ـ القاهرة) .

* الخـــــــزرجي :

(صفي الدين : أحمد بن عبد الله ـ المتوفى سنة ٩٢٣هـ) .

٤٥ ـ خلاصـــة تذهيب الكمـــال .

المطبعة الخيرية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٢٢هـ .

* الخضـــــــري :

(محمد الخضري بن الشيخ عفيفي الباجوري ، من أعلام دار العلوم ، ومدرسة القضـاء الشرعي ـ المتـوفى سنة ١٣٤٥هـ) .

٤٦ ـ أصـــول الفقـــه .

المكتبة التجارية ـ بمصر ـ سنة ١٩٣٨م .

٤٧ ـ تاريخ التشـــريع الإســـلامي .

الطبعة السابعة ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٥م .

* الخطيـــب البغـــــدادي :

(الحافظ أبو بكر : أحمد بن علي ـ المتوفى سنة ٤٦٣هـ) .

٤٨ ـ تـــاريخ بغـــــداد .

نشر مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٣١م .

* الخطيب الشربيني :

(شمس الدين : محمد بن أحمد الشربيني . القاهري ، أحد علماء القرن العاشر الهجري) .

٤٩ - الإقناع في حَلّ ألفاظ أبي شجاع .

المطبعة الشرقية - القاهرة - سنة ١٣٢٦هـ .

* الخفيف .

(فضيلة الشيخ علي الخفيف - رحمه الله) .

٥٠ - أسباب اختلاف الفقهاء .

نشر معهد الدراسات العربية العالية - القاهرة - سنة ١٩٥٦م .

* خلاّف :

(الأستاذ عبد الوهاب خلاف - رحمه الله) .

٥١ - أصول الفقه .

الطبعة السادسة - القاهرة - ١٩٥٤م .

٥٢ - تاريخ التشريع الإسلامي .

الطبعة السادسة - القاهرة - سنة ١٩٥٤م .

* ابن خلدون :

(عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون - المتوفى سنة ٨٠٨هـ) .

٥٣ - المقدمة .

بتحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي - نشر وطبع لجنة البيان العربي - القاهرة - سنة ١٩٦٠م .

* ابن خلكان :

(أبو العباس : شمس الدين : أحمد بن محمد بن أبي بكر المتوفى سنة ٦٨٨هـ) .

٥٤ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان .

بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد (رحمه الله) - مطبعة السعادة - القاهرة - سنة ١٩٤٨م .

* خورشيد :

(إبراهيم زكي - مترجم - مع أحمد الشنتناوي والدكتور عبد الحميد يونس) .

٥٥ - دائرة المعارف الإسلامية .

تصدر عن دار الشعب القاهرة منذ سنة ١٩٦٩م . وما زالت تتوالى أجزاؤ ها .

* أبو داود :

(سليمان بن الأشعث السجستاني - المتوفى سنة ٢٧٥هـ) .

٥٦ - سنن أبي داود .

بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - طبع مصطفى محمد - القاهرة - سنة ١٩٣٦م .

* دي طـــــــــرازي : (الفيكونت فيليب) .

٥٧ ـ خزائن الكتب العربية في الخافقين .
مطبعة جوزيف صيقلي ـ بيروت ـ سنة ١٩٤٧م .

* الذهـــــــبي :
(الحافظ شمس الدين : محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ـ المتوفى سنة ٧٤٨هـ) .

٥٨ ـ ســـير النبـــــلاء .
مخطوط في ١٣ جزءاً ـ دار الكتب القومية ـ بالقاهرة ـ رقم ١٢١٩٥ح . (طبع أخيراً ببيروت) .

٥٩ ـ المشتبـــه في الرجـــــال أسمائهم وأنسابهم .
بتحقيق علي محمد البجاوي . عيسى الحلبي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٢م .

٦٠ ـ تجريـــد أسمـــاء الصحابـــــة .
بتحقيق صالحة عبد الحكيم شرف الدين ـ شرف الدين الكتبي ـ بمباي ـ الهند ـ سنة ١٩٦٩م .

* ابـــن رشــــــــد .
(الحفيد : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ، القاضي الفيلسوف ـ المتوفى سنة ٥٩٥هـ) .

٦١ ـ بدايـــة المجتهـــد ونهايـــة المقتصـــد .
المطبعة الجمالية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٢٩هـ .

* رضـــــوان النـــــدوي .

٦٢ - العـــز بـــن عبـــد الســـلام .

سلسلة أعلام الفكر الإســلامي - دار الفكر - دمشق - سنة ١٩٦٠م .

* الرويـــــــاني :

(أبو المحاسن : عبد الواحد بن إسماعيل - المتوفى سنة ٥٠٢هـ) .

٦٣ - بحـــر المذهـــب .

مخطوط في ١١ مجلدة كبيرة بدار الكتب القومية بالقاهرة - منه عدة نسخ بأرقام ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٦٩ فقه شافعي ، ٢٠٠ فقه شافعي . طلعت .

* الزبيـــــــدي :

(أبو الفيض : محمد بن محمد بن عبد الرازق الحسيني ، الملقب بمرتضى - المتوفى سنة ١٢٠٥هـ) .

٦٤ - تـــاج العـــروس .

القاهرة - سنة ١٣٠٧هـ .

* الزركـــــــلي .

(خير الدين بن محمود بن محمد بن علي ، الدمشقي من نوابغ عصرنا الحاضر - رحمه الله) .

٦٥ - الأعـــــــلام .

(الطبعة الثانية - في عشرة أجزاء مطبعة كوستا توماس بين سنتي ١٣٧٣ - ١٣٧٨هـ) .

* الزمخشـــــــــري :
(جار الله : أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي ـ المتوفى سنة ٥٣٨هـ) .

٦٦ ـ أســـــاس البلاغـــــة .
دار الشعب ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٠م .

٦٧ ـ الفائق في غـــــريب الحــــديث .
عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٥م .

* أبــو زهـــــــرة :
(فضيلة الشيخ : محمد أبو زهرة (رحمه الله) . من أعلام الفقه وحُماة الشريعة في العصر الحديث) .

٦٨ ـ الاستحســـــان والمصالح المرســـــلة .
بحث ألقاه في مهرجان ابن تيمية وأسبوع الفقه الإسلامي .
نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ضمن مجموعة ، بعنوان (أسبوع الفقه الإسلامي) القاهرة ـ سنة ١٩٦١م .

٦٩ ـ أصـــــــول الفقـــــه .
مطبعة مخيمر ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٧م .

٧٠ ـ ابـــن حنبـــــــل . حياته وعصره .
مطبعة الاعتماد ـ القاهرة ـ سنة ١٣٦٧هـ .

٧١ ـ أبـــو حنيفـــــــة . حياته وعصره .
الطبعة الثانية ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٥م .

٧٢ ـ الشــــــــافعي . حياته وعصره .
مطبعة مخيمر ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٨م .

٧٣ ـ في تاريخ المذاهب الفقهيــــة .
مطبعة المدني ـ القاهرة .

٧٤ ـ مــــــالك . حياته وعصره .
الطبعة الثانية ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٤م .

* الزيلــــــعي :
(عبد الله بن يوسف بن محمد أبو محمد جمال الدين . فقيه عالم بالحديث من زيلع بالصومال ، توفي بالقاهرة ٧٦٢هـ) .

٧٥ ـ نصب الرايــــة في تخريج أحاديث الهدايــــة .
الطبعة الأولى دار المأمون ـ القاهرة ـ سنة ١٩٣٨م .

* الســـــايس :
(فضيلة الشيخ محمد علي . عضو مجمع البحوث الإسلامية أستاذنا ـ رحمه الله) .

٧٦ ـ نشــــأة الفقه الاجتهادي وتطــــوره .
نشر مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة ـ سنة ١٩٧٠م .

٧٧ ـ مقارنـــــة المذاهب الإسلاميـــــة . (بالاشتراك مع فضيلة الشيخ محمود شلتوت) .
مطبعة محمد علي صبيح ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٣م .

* الســــباعي : مصطفى :
(من نوابغ الدعاة والعلماء في العصر الحديث ـ رحمه الله وجزاه خيراً) .

٧٨ ـ السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي .

الطبعة الأولى ـ مكتبة دار العروبة ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦١م .

* السبكي :

(تاج الدين : أبو نصر : عبد الوهاب ، بن علي ، بن عبد الكافي السبكي ، نسبة إلى سُبك الضحاك ، من قرى «المنوفية» بجمهورية مصر العربية ، ولكنه عاش ومات بدمشق ، توفي ٧٧١هـ) .

٧٩ ـ جمع الجوامع . في أصول الفقه .

المطبعة الميمنية ـ القاهرة ـ سنة ١٢٨٥هـ .

٨٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى .

بتحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو ـ في عشرة أجزاء ـ طبع عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ بدأ صدورها من سنة ١٩٦٤م . (ورجعنا أحياناً إلى الطبعة السابقة) .

* سركيس :

(يوسف إليان سركيس ـ المتوفى سنة ١٣٥١هـ) .

٨١ ـ معجم المطبوعات العربية .

(مطبعة سركيس ـ القاهرة ـ سنة ١٣٦٤ ـ ١٣٧١هـ) .

* ابن سعد :

(محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء ـ كاتب الواقدي ـ توفي سنة ٢٣٠هـ) .

٨٢ ـ الطبقات الكبرى .

طبع ونشر دار التحرير ـ القاهرة .

* السمعـــــــــــاني :

(القاضي : أبو سعيد عبد الكريم بن أبي بكر محمد بن أبي المظفر المنصور التميمي ، المروزي ـ المتوفى سنة ٥٦٢هـ) .

٨٣ ـ **الأنســـــــــاب .**

طبع حيدر آباد ـ الهند ـ سنة ١٩٦٢ ـ ١٩٦٣م .

* ابنَ سميـــــط العَلَـــوي :

(أحمد بن أبي بكر بن سميط العلوي ، الحضرمي ـ المتوفى سنة ١٣٤٣هـ) .

٨٤ ـ **الابتهـــاج في بيان اصطلاح المنهـــاج .**

مطبعة لجنة البيان العربي ـ القاهرة .

* الســـــــــيوطي :

(جلال الدين : عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري ، إمام حافظ ، مؤرخ أديب ، توفي سنة ٩١١هـ) .

٨٥ ـ **أسبـــاب النـــزول .**

طبعة دار التحرير ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٣م .

* الشـــــــــاطبي :

(إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغَرناطي ، أصولي حافظ ، من أئمة المالكية ، توفي سنة ٧٩٠هـ) .

٨٦ ـ **الاعتصـــــــــام .**

بتحقيق السيد محمد رشيد رضا ، منشىء المنار (رحمه الله) ـ المكتبة التجارية ـ القاهرة .

٨٧ ـ الموافقـــــــات .

بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ نشر محمد علي صبيح ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٩م .

* الشـــــــــافعي :

(الإمام : محمد بن إدريس . . . القرشي المطلبي رضي الله عنه ـ المتوفى سنة ٢٠٤هـ) .

٨٨ ـ الأم .

دار الشعب ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٨م .

٨٩ ـ الرســـــــــالة .

بتحقيق العلامة أحمد محمد شاكر ـ رحمه الله ـ طبع مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٤٠م .

* ابن شـــــــاكر :

(محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي ـ المتوفى سنة ٧٦٤هـ) .

٩٠ ـ فـــوات الوفيـــات .

بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة .

* الشـــريف الجرجـــاني :

(على بن محمد بن علي . المتوفى سنة ٨١٦هـ) .

٩١ ـ التعريفـــــــات .

طبع استانبول ـ سنة ١٣٢٧هـ .

* شـــــــــلبي :
(الدكتور ، أحمد شلبي ، أستاذنـا . أستاذ التـاريخ والحضارة بكلية دار العلوم) .

٩٢ - الفـكر الإسلامي منابعـه وآثاره (مترجم عن الانجليزيـة - من تأليف ميان محمد شريف) .
الطبعـــة الثالثـة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - سنة ١٩٧١م .

* الشـــــــــوكاني :
(محمد بن علي بن محمد ، قاضي قضاة القطر اليماني ، المتوفى سنة ١٢٥٠هـ) .

٩٣ - نيـــــل الأوطـــــار .
شرح منتقى الأخبار - طبع عيسى الحلبي - القاهرة .

* الشـــــــــيرازي :
(إبراهيم بن علي بن يوسف ، أبو إسحاق ، جمال الدين - المتوفى سنة ٤٧٦هـ) .

٩٤ - التنبيـــــــــه .
مخطوط بدار الكتب القومية - بالقاهرة - بأرقام ٣٦٠ ، ٨٤٨ ، ١٤٤١ فقه شافعي ، ومنه نسخ أخرى بأرقام أخرى .

٩٥ - طبقـــات الفقهـــاء .
بتحقيق الدكتور إحسان عباس - دار الرائد العربي - بيروت - سنة ١٩٧٠م .

٩٦ ـ المهـــــــــــذب .

بهامش المجموع ـ نشر المطيعي مع مكتبة الإرشاد بجدة ـ طبع بالقاهرة ـ من سنة ١٩٧٠م .

* الصـــــــــــفدي :

(صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي ـ المتوفى سنة ٧٦٤هـ) .

٩٧ ـ الـــــوافي بالوفيـــــات .

مطبعة الدولة لجمعية المستشرقين الألمانية ـ استانبول ـ سنة ١٩٣١م .

* الصنعـــــــــــاني :

(محمد بن إسماعيل : ١٠٥٩ ـ ١١٨٢هـ) .

٩٨ ـ سبـــــل الســـــلام .

مكتبة الجمهورية ـ القاهرة ـ بدون تاريخ .

* طـــــاش كبـــــري زاده :

(أحمد بن مصطفى ـ المتوفى سنة ٩٦٨هـ) .

٩٩ ـ مفتـــــاح السعـــــادة .

مطبعة دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد ـ سنة ١٣٢٩هـ .

* **الطـــــــــوفي :**

(أبو الربيع : سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم نجم الدين ، الصرصري ، البغدادي ، الحنبلي ـ المتوفى سنة ٧١٦هـ) .

١٠٠ ـ رســـالة في المصلحة المرسلـــة .

مستخرجة من شرحه للأربعين النووية ، وقد حققها أستاذنا : الدكتور مصطفى زيد . وألحقها بكتابه (المصلحة في التشريع الإسلامي) صدر عن دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٤م .

* **الطيـــب النجـــار :**

(من علماء الأزهر المعاصرين) .

١٠١ ـ تيســير الوصـــول إلى علم الأصـــول .

القاهرة ـ سنة ١٩٥١م .

* **عبد الله بن محمد بن الصديق الحسني :**

(من علماء الحديث المعاصرين) .

١٠٢ ـ الكنـــز الثمين في أحاديثِ النبي الأمـــين .

مطبعة دار السعادة ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٨م .

* **عبد البـــاقي :**

(محمد فؤاد عبد الباقي ، من علماء الحديث المعاصرين ، رحمه الله ، وطيب ثراه) .

١٠٣ ـ مفتـــاح كنوز السنـــة (مترجم عن الانجليـزية .
من وضع المستشرق فنســنك) .
مطبعة مصر ـ القاهرة ـ سنة ١٩٣٤م .

١٠٤ ـ المعجـــم المفهرس لألفـــاظ القرآن الكريم .
دار الشعب للطبع والنشر ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٠م .

* ابن عبـد البــــر :
(أبو عمرو : يوسف بن عبد الله بن محمد ـ المتوفى سنة ٤٦٣هـ) .

١٠٥ ـ الاستيعـــاب في معرفة الأصحـــاب .
بتحقيق علي محمد البجاوي ـ مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة .

١٠٦ ـ جـــامع بيان العلم وفضلـــه .
بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ـ طبع في القاهرة ـ سنة ١٩٦٨م ـ للمكتبة السلفية بالمدينة .

* عبـد الجليـــل عيسى :
(فضيلــة الشيخ ـ من العلماء المعاصرين) .

١٠٧ ـ اجتهـــاد الرســـول .
طبع عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ سنة ١٩٥٠م .

* ابن عبد الشـــــكور :
(محب الله بن عبد الشكور ، البهاري ، الهندي ـ المتوفى سنة ١١١٩هـ) .

١٠٨ ـ مسلم الثبوت .

طبع بهامش المستصفى ـ المطبعة الأميرية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٢٢هـ .

* عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ـ المتوفى سنة (١١٨٠هـ) .

١٠٩ ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت .

انظر ابن عبد الشكور .

* عجاج الخطيب : (محمد عجاج الخطيب) .

١١٠ ـ السنّة قبل التدوين .

مكتبة وهبة ـ المتوفى سنة ١٩٦٣ .

* ابن عساكر :

(الحافظ الكبير : ثقة الدين : أبو القاسم : علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن بن عساكر الشافعي ـ المتوفى سنة ٥٧١هـ) .

١١١ ـ تبيين كذب المفتري .

رجعنا إلى المخطوطة رقم ٨١٥ تاريخ بدار الكتب القومية بالقاهرة ، وتقع ترجمة إمام الحرمين في الجزء الثاني ص ٧٣ ـ ٧٩ . ومنه مطبوع بدمشق ـ مطبعة التوفيق ـ سنة ١٣٤٧هـ ـ وتقع ترجمة إمام الحرمين فيه من ص ٢٧٨ ـ ٢٨٥ .

* ابن العماد الحنبلي :
(عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد ، أبو الفلاح - المتوفى سنة ١٠٨٩هـ) .

١١٢ - شذرات الذهب .
نشر مكتبة القدسي - القاهرة - سنة ١٣٥٠هـ .

* الغزالي :
(محمد بن محمد أبو حامد ، حجة الإسلام ، الإمام علمًا وعملاً - المتوفى سنة ٥٠٥هـ) .

١١٣ - المستصفى .
المطبعة الأميرية - القاهرة - سنة ١٣٢٢هـ .

* الفوراني :
(الشيخ الإمام العالم الكامل أبو القاسم المروزي عبد الرحمن بن محمد بن أحمد - المتوفى سنة ٤٦١هـ) .

١١٤ - الإبانة .
مخطوطة بدار الكتب القومية - بالقاهرة - رقم ٢٢٩٥٨ ب .

* فوقية محمود :
(الدكتورة - باحثة مصرية معاصرة) .

١١٥ - الجويني إمام الحرمين .
سلسلة أعلام العرب - رقم ٤٠ - تصدر عن وزارة الثقافة القاهرة - سنة ١٩٦٥م .

* القـــــــــــاضي :

(الحسين بن محمد بن أحمد ، أبو علي المروزي ـ المتوفى سنة ٤٧٢هـ) .

١١٦ ـ الأســــــــــرار .

مخطوطة بدار الكتب القومية ـ بالقاهرة ـ برقم ٦٣٩ ـ فقه شافعي .

١١٧ ـ طريقـــة القاضي حســـين . في الخلاف بين الشافعية والحنفية :

مخطوطة بدار الكتب القومية ـ بالقاهرة ـ رقم ١٥٢٣ ـ فقه شافعي .

* القـــــــــــاضي :

(أبو الطيب الطبري : طاهر بن عبد الله ـ المتوفى سنة ٤٥٠هـ) .

١١٨ ـ شـــرح مختصـــر المـــزني في ستة عشر جزءاً .

مخطوط بدار الكتب القومية ـ بالقاهرة ـ رقم ٢٦٦ ، ١٥٠٥ ـ فقه شافعي .

* ابـــن قدامـــــــــــة :

(موفق الدين : أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ـ المتوفى سنة ٦٢٠هـ) .

١١٩ ـ المغـــــــــــني .

طبـع ونشر مكتبـة القـاهرة الكبـرىٰ ـ القاهـرة ـ سنة ١٩٧٠م .

* القــــــــــــــرشي :

(أبو محمد : عبد القادر بن أبي الوفا محمد القرشي ـ المتوفى سنة ٧٥٧هـ) .

١٢٠ ـ الجواهــــــــر المضيّـــة في طبقات الحنفيــة .

· دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد ـ الهند ـ سنة ١٣٣٢هـ .

* القرضـــــــــــــاوي :

(يوسف عبد الله القرضاوي ـ الأستاذ الدكتور ـ داعية ـ بحاثة ـ نفع الله به) .

١٢١ ـ فقـــــــه الزكـــــــاة .

مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ سنة ١٩٧٣م .

* القرطـــــــــــــبي :

(أبو عبد الله : محمد بن أحمد الأنصاري ، القرطبي ـ المتوفى سنة ٦٧١هـ) .

١٢٢ ـ الجـــامع لأحكـــام القـــرآن الكـــريم .

طبعة مصورة ـ عن طبعة دار الكتب المصرية ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة .

* القســـــــــــطلاني :

(أحمد بن محمد بن أبي بكر ، بن عبد الملك ، بن أحمد بن محمد بن محمد بن الحسين بن علي ، القسطلاني ـ المتوفى ٩٢٣هـ) .

١٢٣ ـ إرشـــاد الســـاري لشرح صحيح البخـــاري .

طبع القاهرة ـ سنة ١٣٠٧هـ .

* القفـــــــال :

(أبو بكر : عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي ـ المتوفى سنة ٤١٧هـ) .

١٢٤ ـ فتـــاوىٰ القفـــال .

مخطوطة بدار الكتب القومية ـ بالقاهرة ـ رقم ١١٤١ فقه شافعي .

* ابـــن القيـــم :

(شمس الدين : أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية ـ المتوفى سنة ٧٥١هـ) .

١٢٥ ـ إعـــلام الموقعـــين عن رب العالمـــين .

نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦٨م .

* ابـــن كثـــير :

(عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن محمد بن عمر الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ) .

١٢٦ ـ البدايـــة والنهايـــة .

طبع المطبعة السلفية ـ القاهرة ـ سنة ١٣٥١هـ .

* كحـــــــــالة :(عمر رضا كحالة) .

١٢٧ ـ معجـــم المؤلفــــين .

المكتبة الهاشمية ـ دمشق ـ سنة ١٩٦٠م .

١٢٨ ـ أعـــلام النســـاء في عالمي العـــرب والإســـلام .

دمشق ـ سنة ١٩٤٠م .

* الكرمـــــــــــــاني :

(محمد بن يوسف ـ المتوفى سنة ٧٨٦هـ) .

١٢٩ ـ شرح على صحيح البخــــاري .

طبع عبد الرحمن محمد ـ القاهرة .

* الكوثــــــــــري :

(محمد زاهد بن الحسن بن علي . العلاّمة التركي المتعرّب ـ الفارّ بدينه ـ توفي بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ) .

١٣٠ ـ مقـــالات الكوثـــري .

مطبعة الأنوار ـ مصر ـ سنة ١٣٧٢هـ .

* ابـــن ماجـــــــه :

(الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ـ المتوفى سنة ٢٧٥هـ) .

١٣١ ـ ســـنن ابن ماجــــه .

بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ـ نشر عيسى البابي الحلبي ـ سنة ١٩٧٢م .

* الماوردي :
(الإمام علي بن محمد بن حبيب ـ المتوفى سنة ٤٥٠هـ) .
١٣٢ ـ الأحكام السلطانية .
طبع مصطفى الحلبي ـ مصر .
١٣٣ ـ الحاوي .
مخطوط بدار الكتب القومية ـ رقم ٨٢ ـ فقه شافعي .
١٣٤ ـ قوانين الوزراء .
مخطوطة ضمن مجموعة بدار الكتب القومية ـ مصورة عن رقم ٥ ش نحو .

* المبارك :
(محمد المبارك : من أعلام الفقه المعاصرين بسورية ـ رحمه الله) .
١٣٥ ـ الدولة عند ابن تيمية .
بحث منشور ضمن مجموعة بحوث (أسبوع الفقه الإسلامي) الذي أقيم بدمشق احتفالاً بذكرى ابن تيمية ـ المجلس الأعلى للفنون والآداب ـ القاهرة ـ سنة ١٩٦١م .

* محمد بن محمد بن سليمان المغربي (المتوفى سنة ١٠٩٤هـ) .
١٣٦ ـ جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد .
المطبعة الخيرية بالقاهرة .

* **محمـــود مصطفى** . (من علماء الأزهر المعاصرين) .

١٣٧ - **إعجـــام الأعــــلام** .
طبع - القاهرة - سنة ١٩٣٤م .

* **ابـــن المـــــــــرتضى** :
(الإمام المجتهد : المهدي لدين الله : أحمد بن يحيى بن المرتضى - المتوفى سنة ٨٤٠هـ) .

١٣٨ - **البحـــــر الزخـــار الجامع لمذاهب علمـــاء الأمصـــار** .
مطبعة السعادة - القاهرة - سنة ١٩٤٧م .

* **المـــــــــــــزني** :
(أبو إبراهيم : إسماعيل بن يحيى المتوفى سنة ٢٦٣هـ) .

١٣٩ - **المختصـــــــــــــر** .
مطبوع بهامش الأم - دار الشعب - القاهرة - سنة ١٩٦٨م .

* **مســـــــــــلم** :
(الإمـام أبو الحسين : مسلم بن الحجاج القُشيري النيسابوري المتوفى سنة ٢٦١هـ) .

١٤٠ - **صحيـــــح مســـــــلم** .
مطبعة ومكتبة محمد علي صبيح - القاهرة .

* **مصطفى زيــــــــد** :
أستاذنا الدكتور رئيس قسم الشريعة بدار العلوم .

١٤١ - **المصلحـــــة في التشريع الإســــلامي** .
دار الفكر العربي - القاهرة - سنة ١٩٥٤م .

١٤٢ - النســـــخ في القرآن الكريم .

دار الفكر العربي - القاهرة - سنة ١٩٦٣م .

* ابـــن المنــــــــذر :

(أبو بكر : محمد بن إبراهيم بن المنذر : النيسابوري - المتوفى سنة ٣١٩هـ) .

١٤٣ - اختـــــلاف العلمــــــــاء .

مخطوط برقم ٢٩٤٦٥ بدار الكتب القومية ، بالقاهرة ومنه نسخ أخرى بأرقام مختلفة .

* المنــــــــــــذري :

(زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي - المتوفى سنة ٦٥٦هـ) .

١٤٤ - مختصــــر ســــنن أبي داود .

بتحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي . مطبعة أنصار السنة - القاهرة - سنة ١٩٤٨م .

* ابن منظـــــــور :

(محمد بن مكرم بن علي ، أبو الفضل ، جمال الدين - المتوفى سنة ٧١١هـ) .

١٤٥ - لســـــان العــــرب .

المطبعة الأميرية - القاهرة - سنة ١٣٠٠هـ

* ميتز : (آدم ميتز) .

١٤٦ - الحضارة العربية - ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - المعهد الخليفي للأبحاث المغربية - سنة ١٩٤٧م .

* النووي :

(يحيى بن شرف بن مُري بن حسن الحزامي الشافعي أبو زكريا - المتوفى سنة ٦٧٦هـ) .

١٤٧ - تهذيب الأسماء واللغات .

إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة .

١٤٨ - المجموع .

شرح المهذب للشيرازي . لم يتمه وأتم بعضه السبكي الأب تقي الدين علي بن عبد الكافي . ولم يتمه - وأكمله محمد نجيب المطيعي . الشيخ المعاصر . طبع بمصر على نفقة المطيعي ومكتبة الإرشاد بجدة

* ابن هشام :

(أبو محمد : عبد الملك بن هشام بن أيوب - المتوفى سنة ٣١٨هـ) .

١٤٩ - السيرة النبوية .

بتحقيق السقا والإبياري وشلبي - طبع بمصطفى البابي الحلبي - القاهرة - سنة ١٩٣٦م .

* الهيثمي

(الحافظ : نور الدين : علي بن أبي بكر الهيثمي - المتوفى سنة ٨٠٧هـ) .

١٥٠ ـ **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد** .
نشر مكتبة القدسي .

* **ولي الدين البصير** :
(أبو عبد الله : محمد . من علماء القرن العاشر الهجري) .

١٥١ ـ **النهاية في الفقه الشافعي** .
بتحقيق جماعة من علماء الأزهر بإشراف محمد علي النجار ـ مطبعة حجازي ـ القاهرة .

* **ياقوت** :
(أبو عبد الله : ياقوت بن عبد الله ، الرومي الحموي ، البغدادي شهاب الدين ـ المتوفى سنة ٦٢٦هـ) .

١٥٢ ـ **معجم البلدان** .
مطبعة السعادة ـ مصر ـ سنة ١٩٠٦م .

* **أبو يعلى** :
(محمد بن الحسين ، القاضي الحنبلي ـ المتوفى سنة ٤٥٨هـ) .

١٥٣ ـ **الأحكام السلطانية** .
بتحقيق الشيخ حامد الفقي . طبع مصطفى الحلبي ـ القاهرة ـ سنة ١٣٥٦هـ .

فهرس الآيات الكريمة

مرتباً برقم السورة ورقم الآية

رقم الآية	رقم السورة ونص الآية الواردة منها	رقم الفقرة التي وردت بها الآية
٣	﴿... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ ...﴾	٢٦٧
٦	﴿... وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...﴾	٢٢٥، ٣٨٩، ٣٩٠
٣٨	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ...﴾	٨٤، ٢١٢، ٢١٣
٩٥	﴿... فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ ...﴾	٢٥٦
	٦ سورة الأنعام	
١٤١	﴿... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ...﴾	١١٦
١٤٥	﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ...﴾	١٨١، ٣٩١، ٤٦٣
	٨ سورة الأنفال	
٤١	﴿... فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ ...﴾	١٢٧
	٩ سورة التوبة	
٦٠	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ...﴾	٨٤، ١٢٦
٨٤	﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُم مَاتَ أَبَدًا ...﴾	٢٢٧

رقم الآية	رقم السورة ونص الآية الواردة منها	رقم الفقرة التي وردت بها الآية
	١٣ سوزة الرعد	
٤٣	﴿... وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾	٢٢٩
	١٥ سورة الحجر	
٨٧	﴿... سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾	٢٧٥
	١٦ سورة النحل	
٤٤	﴿... وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ...﴾	٥
	١٧ سورة الإسراء	
٢٣	﴿... فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ...﴾	١٢٢، ٢١٢
٣٦	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ...﴾	١٤٩
	٢١ سورة الأنبياء	
٩٢	﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ...﴾	٣٤٠
	٢٢ سورة الحج	
٧٨	﴿... مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ...﴾	٢٢٩

رقم الآية	رقم السورة ونص الآية الواردة منها	رقم الفقرة التي وردت بها الآية
	٢٤ سورة النور	
٤	﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ . . . ﴾	٧٨
	٤٢ سورة الشورى	
١٣	﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا . . . ﴾	٢٢٩
	٤٦ سورة الأحقاف	
١٠	﴿ . . . وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ . . . ﴾	٢٢٩
	٤٨ سورة الفتح	
١٨	﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ . . . ﴾	١٧١
٢٩	﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ . . . ﴾	١١٣
	٥٣ سورة النجم	
٣	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴾	٧
	٥٦ سورة الواقعة	
٢٥	﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴾	٨٠

رقم الآية	رقم السورة ونص الآية الواردة منها	رقم الفقرة التي وردت بها الآية
	٥٨ سورة المجادلة	
٣	﴿... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ...﴾	٨٤
٤	﴿... فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ...﴾	١٢٨
	٥٩ سورة الحشر	
٧	﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ...﴾	١٣٦
	٧٤ سورة المدثر	
٢١	﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾	٢٧٤، ٢٧٦
	١١٢ سورة الإخلاص	
١	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	١١٣

فهرس
الأحاديث النبوية الشريفة والآثار

مسلسل	الحـــــــــــديث	رقم الفقرة الواردبها
١٧	أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل .	١٢١
١٨	تجزئك ولاتجزىء أحداً بعدك .	١١٣
١٩	ثم ليتخير من الدعاء أحبه إليه .	٢٣٦
٢٠	(حديث أنس في نُصب الغنم)	١٧٦
٢١	(حديث خوات في صلاة الخوف) .	١٧٨
٢٢	(حديث ابن عباس في التشهد) .	٢٤٠
٢٣	(حديث ابن عمر في صلاة الخوف) .	١٧٨
٢٤	(حديث علي في نُصب الغنم) .	١٧٦
٢٥	(حديث ابن مسعود في التشهد) .	٢٤٠
٢٦	(حديث ابن مسعود في الوضوء بالنبيذ) .	٤٤١
٢٧	خذوا عني مناسككم .	١٣٥
٢٨	... صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته .	١٠٢
٢٩	صلى بي جبريل	١٨٥
٣٠	صلوا كما رأيتموني أصلي .	١٣٥
٣١	علموا ويسروا ولاتعسروا .	٢٦٢
٣٢	فخرج رسول الله ﷺ ورأسه تقطر .	٢٤٢
٣٣	فلتشهد عليها : (لمن التقط لقطة) .	٢٥٠
٣٤	في سائمة الغنم زكاة .	١٠٤
٣٥	فيما سقت السماء العشر .	١٨٤
٣٦	قد كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء	٢٢٧

فهرس الأعلام

الأرقام في هذا الفهرس للفقرات وليست للصفحات ككل الفهارس

في ترتيب هذا الفهرس التزمنا مايلي

* اقتصرنا على الأعلام الواردة في الصلب دون الهامش
* حذف (ال) ، (ابن) ، (أب) ولو اجتمعت في علم واحد .
* عدم ذكر اسم الإمام الشافعي لتكرره في معظم الفقرات .
* الترجمة للعلم تحت المشهور به كنية أو لقباً أو علماً فمثلاً : أبو حنيفة يذكر في حرف الحاء لا في حرف النون ، وأحمد بن حنبل يذكر تحت أحمد . ومن له أكثر من شهرة ذكرناه في أشهرها وأحلنا عليها غيرها .
* الأعلام التي وردت في المقدمة تميز بحرف (م) والتي وردت في المراجع تميز بعلامة (★) وبجوارها رقم المرجع في ثبت المراجع .

حرف الهمزة

حَرفُ البَاء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حَـرفُ الحَـاء

حَـرفُ الخَـاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حَرفُ الزّايْ

حَرفُ السّينْ

حرف الشين

حَـرفُ الصَّاد

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حـرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حَــرفُ النُّونْ

حرف الهاء

حرف الواو

ولي الله شـــــاه = الدهلـــــوي .

ابـن وهـــب : (عبد الله بن وهب بن مسلم . من الثقات الأجلاء . توفي ١٩٧هـ) ٤٣٥ .

حرف الياء

أبـو يحـــيى = الشريف الحسني .

يحيى بن يحيى الليـــثي : تلميذ مالك ٢٦٠ ، ٤٨١ .

يـــزيد بن أبي حبيب : (مولى الأزد . مفتي أهل مصر . توفي ١٢٨هـ) ٢٠ .

يعلى بن أميـــة : (بن أبي عبيدة الحنظلي التميمي . واسمه عبيد . ويقال : زيد . توفي ٣٧هـ) ١٠٢ ، ١١٠ .

يوســـف بن عبد الله : (جـد إمام الحرمين) ٤٩ .

أبو يوســـف : (يعقوب بن إبراهيم . صاحب أبي حنيفة توفي ١٨٢هـ) ١٨٥ .



فهرس الموضوعات

للمؤلف

أولاً : مكتبة إمام الحرمين الجويني (تصدر تباعاً بعون الله تعالى) .

صـــــدر منهـــا :

١ ـ **البرهان في أصول الفقه** . في مجلدين كبيرين .

* طبعة أولى ـ مطابع الدوحة الحديثة ـ على نفقة صاحب السموّ أمير دولة قطر ١٣٩٩هـ .
* طبعة ثانية ـ توزيع دار الأنصار بالقاهرة ـ ١٤٠١هـ .
* قريباً طبعة ثالثة ، إخراج جديد ، مع مزيد من التحقيقات والتعليقات .

٢ ـ **الغياثي** (غياث الأمم في التياث الظلم) من أجلّ ما كتب في الفكر السياسي الإسلامي .

* طبعة أولى ـ مطابع الدوحة الحديثة ـ على نفقة إدارة الشئون الدينية بدولة قطر ـ (حالياً إدارة إحياء التراث الإسلامي) ـ ١٤٠٠هـ .
* طبعة ثانية ـ القاهرة ـ توزيع ، مكتبة وهبة ـ ودار التراث ـ ١٤٠١هـ .

٣ ـ **الدرّة المضيّـــة فيا وقع فيه الخلاف بين الشافعية** .

* يصدر عن إدارة النشر والتوزيع بمطابع الدوحة الحديثة .

(يتلوهـــا إن شاء الله)

٤ ـ الجزء الأول من نهاية المطلب في دراية المذهب .

٥ ـ رسالة في إثبات الاستواء والفوقية .

٦ ـ رسالة في الاجتهاد والتقليد .

٧ ـ السلسلة في معرفة القولين والوجهين .

ثانياً ــ في التأليــف :

٨ ـ إمام الحرمين : حياته وعصره :

* دار القلم بالكويت ١٤٠٠هـ .

٩ ـ أبو القاسم الزهراوي ـ أول طبيب وجراح في العالم ـ

وتعتبر هذه أول دراسة عن هذا النابغة ، نابغة الطب والإسلام .

* دار الأنصار بالقاهرة ـ ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م .

١٠ ـ فريضة الله في الميراث والوصية .

* الطبعة الأولى ـ دار الأنصار بالقاهرة ـ ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م .
* الطبعة الثانية ـ دار الأنصار بالقاهرة ـ ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م .
* الطبعة الثالثة ـ مكتبة الأقصى ـ بالدوحة ـ قطر ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١١ ـ فقه إمام الحرمين (خصائصه وآثاره) .

* إدارة النشر والتوزيع بمطابع الدوحة الحديثة ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٢ ـ الرســول ﷺ في بيته .

* صدر ضمن بحوث المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة . المجلد الخامس بحث رقم ٤ .

١٣ ـ جمع السنة وتصنيفها بواسطة الحاسب الآلي .

* صدر ضمن بحوث المؤتمر العالمي الثالث للسيرة والسنة . المجلد السادس ـ بحث رقم ٨ .

(ترجم إلى التركية . بواسطة الدكتور عبد الله آيدنلي أستاذ الحديث بجامعة أتاتورك ، ونشرته مجلة ديانه ـ مارس سنة ١٩٨٤م) .

١٤ ـ (الكومبيــوتر) ـ حافظ عصــرنا .

مشروع مفصل لدور الكومبيوتر ، في إنجاز موسوعة السنة المشرفة . وموسوعة الرجال ، والجمع المستقصي للسنة .

* حوليــة مركز بحوث السيرة والسنة ـ بجامعة قطر ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

١٥ ـ المستشــرقون والتــراث .

بحث منهجي إحصائي عن قيمة عمل المستشرقين بالتراث .

* حولية كلية الشريعة ـ جامعة قطر ـ ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

ثالثاً ـ من قضايا الثقافة الإسلامية :

١٦ ـ لماذا رؤية جديدة للتاريخ الإسلامي ؟

سلسلة أبحاث في حولية كلية الشريعة العدد الأول ، وفي مجلة الأمة .

(نأمل أن يصدر البحث كاملاً قريباً) .

١٧ ـ لغة القرآن . . ماذا يراد بها ؟

* نشر ضمن أبحاث ملتقى الفكر الإسلامي الثامن عشر بالجزائر ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م مع مقدمة عن الصحوة الإسلامية والغزو الثقافي .

١٨ ـ المستشرقون والتاريخ الإسلامي .

بحث قدِّم لمؤتمر (المستشرقون والإسلام) الأول من فبراير سنة ١٩٨٢م .

* مجلة البعث الهندية ـ رمضان وشوال ١٤٠٢هـ ـ يوليو وأغسطس ١٩٨٢م

١٩ ـ جنوب السودان (دراسة تاريخية) .

بحث تاريخي لجذور مأساة جنوب السودان ، ودور الاستعمار والتنصير في خلقها .

* مجلة التربية ـ دولة قطر .

٢٠ ـ الزبير بن العوَّام (الثروة والثورة) .

بحث نموذجي لما نرجوه وندعو إليه من تحقيق أخبار التاريخ الإسلامي .

* حولية كلية الشريعة ـ جامعة قطر ـ ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م .

٢١ ـ مجتمعنا ماذا دهاه ؟

نظرات فيما حلَّ بمجتمعنا الإسلامي نتيجة للغزو الاجتماعي الخبيث .

٢٢ ـ القوميات . . ما وراءها .

بحث حول دور النعرات القومية في ضياع الأمة الإسلامية وذهاب ريحها .

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٧٩٧ / ٨٨

الترقيم الدولى ٤ ـ ٧٩ ـ ١٤٢١ ـ ٩٧٧

مطابع الوفاء ـ المنصورة

شارع الإمام محمد عبده المواجه لكلية الآداب

ت : ٣٤٢٧٢١ - ص.ب : ٢٣٠

تلكس : ٢٤٠٠٤ DWFA UN